LA GUERRA DELLE RAZZE

ALBERTO BURGIO

LA GUERRA DELLE RAZZE

INDICE

«Razze» in guerra. Sulla costituzione materiale del «nuovo ordine europeo» 9

Discontinuità e lunga durata – Un «nuovo ordine europeo» –Tre «ritorni» – Il ritorno delle «razze» – Razzismo e nuove migrazioni – Il processo di clandestinizzazione – Il paradigma differenzialista – Di Biffi, Sartori e altri – «Haider-bossismo» ed etnicizzazione della politica – Note

Parte prima. Categorie

I. Sulla logica del discorso razzista 55

Interpretazioni del termine – Il caso europeo: un «razzismo senza razze» – Come si costruisce la «razza» che non c'è? – Il sessismo – Per la critica dell'ottica razzista – Note

II. Per la storia del razzismo italiano 73

Frammenti di storia di un paese normale – L'unità del discorso razzista – In margine ad alcune polemiche – Note

III. Tra particolare e universale. La questione del fondamentalismo 97

Una categoria polemica? – Fondamentalismi «laici e moderni» – Paradossi «geopolitici» – Oppressori e oppressi. La questione dell'universalismo – Imperialismo e differenzialismo – Razionalità e volontà di potenza – Note

Parte seconda. Europa *fin de siècle*

IV. Culla di civiltà, teatro di conflitti 129

V. Modello Auschwitz 139

VI. Il buon diritto all'eguaglianza e alla diversità 145

VII. Sul razzismo della Lega Nord 151

Il «superamento della fase etnica» – Etnocentrismo, xenofobia e razzismo – Dalla storia alla natura – Liberismo e «razzismo senza razze» – Note

VIII. L'Impero dell'Alpe Adria 169

IX. Popoli, etnie e nazioni nella guerra del Kosovo 173

X. Il sacro suolo dell'ingerenza umanitaria 189

XI. Le piaghe del Novecento 193

Parte terza. Per una bibliografia ragionata

Tra senso comune e teoria 199
Giudizi di valore in nome di una patria nazista 213
L'utopia razzista nella logica di classe 217
Il colore nero dalla maledizione di Cam allo schiavismo 220
Lotta di classe in America tra ebrei russi e tedeschi 224
Razzismo inconfessato 228
Conflitti sociali in chiave naturalistica 231
Non sanno cosa sono, ma sono 234
Un presidente Usa illuminista, ma anche razzista 237
La via autarchica al razzismo di Stato 240
Le radici americane dell'eugenetica nazista 244
Lo sterminio senza Storia 248
I volti della questione settentrionale 251
Ebrei di Francia nell'era dei Lumi 254

Notizia sui testi 259

per Chiara

«RAZZE» IN GUERRA. SULLA COSTITUZIONE MATERIALE DEL «NUOVO ORDINE EUROPEO»

DISCONTINUITÀ E LUNGA DURATA

Questo libro costituisce l'ideale complemento di un precedente volume, apparso tre anni fa (sempre presso la manifestolibri) con il titolo *L'invenzione delle razze*. Nel riprenderne l'ipotesi teorica fondamentale (l'idea che in ogni sua variante – razzismo coloniale e antisemitismo, sessismo, razzismo nazionalistico e razzismo sociale – l'ideologia razzista si instauri su un dispositivo ideologico unitario: la trascrizione in termini naturalistici delle identità storiche, la loro *naturalizzazione*), queste pagine si collocano su un terreno diverso. All'analisi storica e concettuale (qui riproposta dai tre saggi iniziali) fa ora séguito una ricerca più attenta al dato empirico, all'attualità dei fenomeni sociali e ideologici riferibili al razzismo. L'intento è verificare in che misura l'ipotesi di partenza regga la prova dei fatti.

È implicita in questo richiamo una premessa metodologica fondamentale: il convincimento che l'indagine sull'attualità imponga di mettere a fuoco il nesso tra discontinuità e persistenza e raccomandi di tenere insieme, anzi di sviluppare contestualmente l'analisi dei fatti nella loro concreta specificità e lo studio dei processi di lungo periodo sul cui sfondo quei fatti prendono forma e assumono una configurazione intelligibile. Per dirla con una battuta, dal circolo che stringe insieme fenomenologia e logica non si evade senza pagare il prezzo del disorientamento o dell'astrattezza.

Nel merito del nostro tema, ciò comporta la necessità di mantenere costante il riferimento al quadro complessivo dello sviluppo moderno. Il razzismo è figlio della modernità e nessuna delle sue manifestazioni può essere adeguatamente intesa se si prescinde da tale connessione. Sullo sfondo della logica fondamentale della modernizzazione – la contraddizione sempre rin-

novata tra dinamiche inclusive (espansione dei mercati e unificazione dei sistemi normativi) e dinamiche esclusive (perimetrazione e gerarchizzazione dei corpi sociali; subordinazione delle periferie geo-economiche) – le teorie razziste consentono di risolvere i dilemmi morali che la modernizzazione stessa genera nell'urto con l'universalismo etico, che a sua volta della modernità costituisce uno dei vettori ideologici fondamentali. Se questo è vero, la prospettiva evenemenziale – per non dire, come si dovrebbe, puramente emergenziale – è inadeguata a comprendere. E vanifica lo sforzo di documentazione empirica che, per parte sua, rimane ineludibile.

Prendiamo in considerazione il fenomeno delle migrazioni di massa, tra gli aspetti essenziali degli attuali processi di riproduzione sociale sul piano planetario. Si tratta certo di cogliere le caratteristiche assunte oggi dai flussi migratori, a cominciare dalle cause specifiche di una inedita crescita quantitativa del fenomeno, giunto a coinvolgere (secondo recenti stime dell'Organizzazione mondiale delle migrazioni) oltre 150 milioni di persone, e destinato a un'ulteriore espansione nei prossimi decenni. Un'analisi seria del fenomeno non potrebbe trascurare nemmeno lo studio particolareggiato dei contraccolpi sociali (politici ed economici) prodotti nelle singole regioni da esodi di proporzioni bibliche. Ma nell'una e nell'altra direzione la ricerca giungerebbe a risultati inattendibili ove perdesse di vista la portata strutturale delle dinamiche migratorie nell'intero arco storico della modernità capitalistica, la funzione «strategica» svolta dalle migrazioni in massa di forza-lavoro in tutta la vicenda dell'urbanizzazione e dell'industrializzazione occidentale[1]. Come ha sottolineato di recente Yann Moulier-Boutang, sarebbe altresì errato considerare assolutamente nuovo quell'intreccio tra spinte alla mobilità territoriale e interventi di «imbrigliamento» della forza-lavoro che costituisce uno dei tratti fondamentali dell'attuale fenomeno migratorio ma anche una costante dello sviluppo capitalistico nel suo dispiegarsi plurisecolare[2].

Analoghe considerazioni valgono sul versante degli effetti politici e sociali delle migrazioni. Se è indiscutibile che, «nel mondo contemporaneo, la cittadinanza nazionale tende a porsi, nei paesi maggiormente sviluppati, come l'"ultimo privilegio di

status" rimasto»[3], sbaglierebbe chi ritenesse di trovarsi con ciò al cospetto di fenomeni inediti. Come mostra abbondantemente la tormentata storia del «suffragio universale» e dei sistemi elettorali europei tra Otto e Novecento[4], non sarebbe corretto perdere di vista la lunga durata di quella dialettica della cittadinanza che oggi afferma la propria rilevanza sullo sfondo degli attuali processi di mondializzazione. Né si può parlare unilateralmente di novità in relazione al più macroscopico effetto ideologico delle odierne dinamiche migratorie di massa. «Democrazia e cittadinanza tornano ad essere *problemi* aperti per la teoria e per la pratica politica»[5] e in questo *ritorno* il razzismo gioca un ruolo importante, rioccupando da protagonista, come ognuno vede, la scena sociale europea (occidentale) contemporanea[6].

Nessuno potrebbe nutrire oltre l'illusione che l'orrore dei *Lager* abbia, se non altro, generato un efficace antidoto contro nuove riemergenze della malattia. Al contrario, quello che è venuto manifestandosi con rinnovato vigore a partire dalla caduta del Muro di Berlino è uno dei pilastri portanti della modernità europea, della costituzione materiale dell'occidente moderno. Occorre, evidentemente, aggiornare la mappa dei soggetti trasformati in «razze», il catalogo degli argomenti escogitati a questo scopo, la galleria delle violenze perpetrate. Ma, per rifarsi a una terminologia classica, le novità attengono al fenomeno, non all'essenza. E se questo libro si occupa prevalentemente del primo, è solo perché – lo si è detto – si dà per nota una interpretazione della seconda, che i fatti qui passati in rassegna paiono, peraltro, confermare. Oggi come ieri, la trasformazione di gruppi umani in «razze inferiori» si compie in forza della traduzione in termini naturalistici di loro caratteri storicamente determinati. E come in passato (nell'intero processo di sviluppo della modernità), la funzione del razzismo consiste tuttora nella legittimazione di pratiche discriminatorie (sino al genocidio) in cui si riverbera la schizofrenia della modernizzazione borghese, il suo procedere in forza di un inestricabile intreccio tra dinamiche inclusive e processi di esclusione, di un contraddittorio impasto di universalismo e privilegio.

Dentro questo quadro si possono e si debbono individuare passaggi di fase, in assenza dei quali il necessario respiro generale

della prospettiva degraderebbe a pura genericità. Non per caso si è fatto cenno alla caduta del Muro di Berlino. Preparati dalla lunga rivoluzione conservatrice degli anni Ottanta, gli eventi sussseguitisi tra il 1989 e il '91 (la fine della separazione tra le due Germanie; il collasso dell'Unione Sovietica; la prima guerra del Golfo) segnano uno spartiacque tra due fasi. Il «nuovo disordine mondiale» che prende il posto dell'equilibrio bipolare getta il mondo in un periodo di fibrillazione ancor oggi in corso. Si dirà presto da quali «ritorni» esso appaia segnato e a quale periodo del recente passato sembri plausibile compararlo. Intanto è utile ricordare che proprio sullo sfondo della riunificazione tedesca ricominciarono quei frequenti episodi di violenza razzista che avrebbero poi costellato il successivo decennio.

Se si riprendono in mano le cronache dei primissimi anni Novanta, ci si ritrova in un paesaggio ben conosciuto, del tutto simile a quello in cui il nuovo millennio compie i primi passi. Qualcuno ricorderà i nomi delle località tedesche che furono teatro dei più violenti pogrom: Hoyerswerda, Rostock-Lichtenhagen, Quedlinburg, Cottbus. Ciclicamente spedizioni punitive cominciarono a colpire concentrazioni di *Asylanten*, ostelli e quartieri di immigrati nelle periferie urbane, campi nomandi, sinagoghe e cimiteri ebraici. Le svastiche uscirono dalla clandestinità, l'Europa riscoprì la funerea simbologia dei naziskin. In breve ci si è abituati a una nuova normalità che ormai non fa nemmeno più notizia. Le statistiche ufficiali tedesche parlano di dodicimila reati a sfondo razzista contro immigrati, ebrei e «barboni» verificatisi dal 1990 ad oggi e costati la vita ad almeno cento persone. Lungi dal sopirsi, il fenomeno appare in costante crescita. Si calcola che l'anno scorso, tra aprile e luglio, la Germania sia stata teatro di 157 gravi episodi di antisemitismo, con un incremento di oltre il 30% rispetto al 1999. Nell'Austria di Haider i primi sei mesi del 2000 hanno fatto registrare 232 casi di violenza xenofoba contro i 157 dello stesso periodo dell'anno precedente[7]. Ma non si può dire che l'opinione pubblica si mostri allarmata. Al contrario: se c'è un dato nuovo, questo è proprio l'assuefazione a un fenomeno ormai endemico, e la conseguente indifferenza nei confronti di violenze divenute parte integrante del «nuovo ordine europeo».

Queste ultime parole vogliono essere una citazione. Senza alcuna intenzione di drammatizzare, l'impressione è che nell'occidente capitalistico un ciclo storico, marcato dal conflitto e da significative conquiste sociali da parte delle classi subalterne, si sia compiuto con la fine degli anni Settanta e che l'ultimo ventennio del Novecento abbia visto il riemergere, in Europa, di aspetti chiave della situazione politico-storica degli anni Trenta, quando all'ordine del giorno dell'agenda politica fu inscritto, appunto, il varo di un «nuovo ordine» del continente, cementato dalla regressione autoritaria degli Stati, dalla militarizzazione della politica estera e dall'applicazione della logica etnica nella costruzione di ferree gerarchie interne e internazionali. Si badi: nessuno intende sostenere la tesi meccanica di un ritorno del passato, l'idea di una pura e semplice riedizione di un vecchio quadro storico. L'ipotesi che vale la pena di considerare parla, piuttosto, della riemergenza di fenomeni carsici, della ricomparsa – sotto nuove spoglie, con modalità almeno in parte inedite e in contesti politico-sociali per svariati altri aspetti trasformati – di singoli elementi, isolati benché cruciali, della realtà europea nel periodo interbellico: parla, per intenderci, di una «restaurazione» in senso gramsciano, nella quale – poiché «nel movimento storico non si torna mai indietro e non esistono restaurazioni "in toto"» – il riaffermarsi delle forze dominanti dopo un periodo di arretramento, il recupero del terreno perduto e il consolidamento del vecchio sistema di potere, si avvalgono di una «forma politica» nuova, di nuovi equilibri e di nuove modalità di comando[8].

Questa ipotesi fa leva su una serie di considerazioni tutt'altro che scontate. In questi anni si è assistito a una straordinaria proliferazione di quadri interpretativi, che ha soltanto rafforzato il disorientamento di cui è figlia. È bene dunque esplicitare subito le proprie convinzioni fondamentali. La prima riguarda il ruolo del politico e degli Stati nazionali. Una parte delle descrizioni degli attuali processi di mondializzazione tende ad affermare l'indebolimento dello Stato nazionale, conseguente a un trasferimento di crescenti quote di sovranità verso istanze sovranazionali. A sua volta, la propensione ad accordare un ruolo di primo piano alle dinamiche economiche induce molti analisti a leg-

gere i processi all'insegna di una progressiva estinzione della politica a beneficio di un capitale transnazionale ormai in grado di bastare a se stesso. Traendo le estreme conseguenze da queste premesse, Michael Hardt e Antonio Negri hanno formulato, da ultimi, una teoria secondo la quale il «mercato globale» sarebbe ormai unificato sotto il comando di un ordinamento «sovranazionale, mondiale, totale» (l'«Impero») non più radicato in organismi politici nazionali, bensì «semplicemente capitalista», immediatamente identificato con «l'ordine del capitale collettivo»[9].

Di contro a questa rappresentazione, ormai decisamente minoritaria nel dibattito teorico (benché non per questo priva di influenza su talune articolazioni della «sinistra critica»), si insiste – con ragione, a parere di chi scrive – sul ruolo decisivo svolto dagli Stati nazionali nei processi di mondializzazione quali istanze di controllo, protezione e correzione dei mercati e – nel segno della più classica logica imperialista – quali imprenditori di iniziative belliche nelle aree «geopoliticamente» nevralgiche del pianeta. Anche l'idea della presunta autosufficienza del capitale appare smentita da più avvertite analisi che pongono l'accento sull'attuale «inedita politicizzazione» di ogni àmbito dell'azione sociale[10].

Si tratta – è agevole comprenderlo – di un processo ambivalente, non privo di potenzialità progressive. Il «ritorno del politico» (per riprendere un'espressione di Alain Touraine)[11] schiude nuove possibilità di intervento in controtendenza rispetto al sopravvento degli interessi economici dominanti. Come ha recentemente osservato Claus Offe, la nascita di un «governo europeo [...] dotato di grandi poteri» (primo fra tutti quello «di tassare e reperire le risorse necessarie per il finanziamento di programmi significativi di ripartizione e compensazione degli oneri») potrebbe «diventare la fonte e il centro di attuazione della sicurezza sociale ed economica dei suoi cittadini»[12], cioè un quadro istituzionale capace di restituire saldezza ed efficienza all'edificio del *welfare* posto sotto attacco dalle politiche neoliberiste e monetariste delle attuali leadership europee.

Da questo punto di vista non si può non consentire con quanti raccomandano cautela di giudizio nei confronti della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea, certo non priva

di insufficienze e (come si vedrà) di limiti anche gravi (ma come potrebbe essere diversamente, considerata la temperie politica nella quale il documento ha visto la luce?), e tuttavia importante, oltre che per rilevanti aspetti di merito (primi fra tutti il superamento della distinzione tra diritti civili e diritti politici e il riconoscimento di un ampio novero di diritti sociali), in quanto espressione di una logica politica nella costruzione e nella gestione delle relazioni comunitarie, in quanto cioè «primo significativo passo che si tenta in Europa per governare e superare la dimensione puramente funzionalista di tipo economico»[13]. Ma se ci si contiene entro i limiti della semplice osservazione dei processi in atto, l'azione svolta dagli Stati sullo specifico terreno del governo dei flussi migratori lascia poco spazio all'ottimismo. Ed è proprio a questo riguardo che appare plausibile la comparazione tra questa Europa *fin de siècle* e la situazione politico-storica del continente negli anni Trenta.

Nell'ultimo decennio del Novecento lo scenario europeo (e, più in generale, mediterraneo) è stato caratterizzato, sul terreno politico e sociale, da tre fenomeni che autorizzano l'analogia storica: l'affermarsi della guerra come strumento di intervento politico; la centralità del fattore demografico; il radicamento sociale di movimenti di estrema destra, di ispirazione «neo-etnica» e razzista. Per tutti e tre gli aspetti si può parlare, *mutatis mutandis*, di un «ritorno».

TRE «RITORNI»

Cominciamo dal primo tema, la guerra. Il collasso dell'equilibrio bipolare ha determinato la crisi dell'organizzazione spaziale dei poteri varata, nelle sue grandi linee, alla fine del secondo conflitto mondiale. In attesa di una nuova configurazione stabile degli assetti di potere internazionali, gli àmbiti territoriali degli Stati si sono, per così dire, fluidificati. Di qui il ritorno in auge della «geopolitica», miracolosamente emendata da non veniali peccati originali. Sul piano materiale, la fine del bipolarismo ha rimesso in libertà gli *spiriti animali dell'imperialismo*.

Ciò che le letture economicistiche della «globalizzazione» trascurano (con evidenti effetti apologetici) è che i mercati tran-

snazionali si riorganizzano in grandi blocchi regionali sulla base della potenza militare. È d'altra parte manifesto – con buona pace delle teorie «imperiali» – come l'impiego della forza armata garantisca il primato di precisi interessi nazionali: della superpotenza americana *in primis*, quindi, in subordine e non senza contraddizioni, dei suoi alleati occidentali. Certo, sul mercato dell'ideologia si continua a non badare a spese. Dopo lo «scontro di civiltà» (Huntington), le guerre in Medio Oriente e nei Balcani hanno segnato il trionfo dei «diritti umani». Ma se si vuole andare al sodo, è utile leggere poche, concrete considerazioni svolte da Adrian Burke (esperto logistico del corpo dei *marines*) in merito alla «strategia regionale» degli Stati Uniti nel «bacino caspico»: «L'insieme dei campi energetici della regione Asia centrale–Medio Oriente contiene la più grande concentrazione mondiale di riserve di idrocarburi e merita l'attenzione statunitense. Assicurare alle compagnie statunitensi la leadership nello sviluppo delle risorse della regione e azzerare l'influenza russa e iraniana sull'esplorazione e lo sviluppo dei campi energetici, nonché sulle direttrici delle *pipelines* per l'esportazione, costituisce la base della politica nazionale per la regione del Caspio»[14]. Quanto alla guerra nei Balcani, basterà ricordare che nel corso di tutto il decennio scorso gli Stati Uniti sono intervenuti pianificando e assistendo (talvolta con la collaborazione della Germania) le secessioni che hanno condotto allo smembramento della Jugoslavia; che il quadro strategico entro il quale si collocano tali interventi (al pari delle enormi pressioni per l'estensione della Nato a est) è l'idea che gli Stati Uniti siano ormai anche una «potenza europea» (Holbrooke); e che un rapporto riservato sulla sicurezza nazionale degli Stati Uniti nel XXI secolo, redatto da esperti della Casa Bianca nell'ottobre del 1998, raccomandava l'insediamento stabile in Europa (preferibilmente in Albania) di un contingente Nato di centomila uomini, con libertà di «attacco globale» e funzioni di «polizia internazionale»[15].

Mettere in evidenza il nesso costitutivo tra gli interessi delle maggiori potenze e il ricorso allo strumento militare non implica tuttavia perdere di vista l'instabilità strutturale degli assetti di potere internazionale che ne sortiscono. Non ha senso descrivere la situazione politica generale del pianeta nei termini di un ordinamento «totale», se è vero che l'occidente è percorso da una

costante conflittualità interna tra le sue articolazioni principali (Stati Uniti, Unione Europea e Giappone) e, soprattutto, deve confrontarsi, sullo scacchiere mondiale, con interlocutori di calibro (basti pensare alla disponibilità di armamenti nucleari da parte della Cina e della Russia, ma anche dell'Iran, dell'India e del Pakistan) non sottomessi al «comando sovranazionale» del capitalismo.

Sullo sfondo della «fluidificazione» degli àmbiti territoriali della sovranità si determina il secondo fenomeno che sembra legittimare l'analogia storica tra gli anni Trenta del Novecento e la fase attuale: la *drammatizzazione del fattore demografico* come aspetto cruciale del conflitto politico e sociale, ma anche degli stessi eventi bellici.

Riguardo a questi ultimi, troppo spesso si tende a ignorare la rilevanza delle dinamiche migratorie nel contesto delle guerre succedutesi nel corso degli anni Novanta ai confini dell'Unione Europea. Le migrazioni «da sud a sud» non fanno notizia, anzi occultarle è funzionale a una rappresentazione meno inquietante del «nuovo ordine» mondiale. Se l'evidente peso del fattore etnico nei conflitti che hanno decretato lo smembramento della Jugoslavia ha attirato l'attenzione, in questo caso, sugli spostamenti di masse di profughi e sull'ingegneria demografica di stampo dichiaratamente razzista che ha accompagnato la creazione dei nuovi micro-Stati balcanici, i contraccolpi delle guerre del Golfo sulle popolazioni migranti nella regione (una massa di oltre sei milioni di persone) sono invece passati del tutto inosservati, benché non sia difficile intuire che quelle guerre figurino tra le cause immediate dell'intensificarsi dei flussi migratori dai paesi arabi e asiatici verso il Mediterraneo[16].

A pochi è noto che la prima guerra del Golfo ha causato il «maggiore esodo dai tempi della Seconda Guerra Mondiale», determinando, tra l'agosto 1990 e l'estate del '91, l'allontanamento dalle proprie case di circa cinque milioni di individui; così come regolarmente si tace sul fatto che, nei sei Stati del Golfo, la fine delle ostilità ha riproposto e anzi aggravato la situazione precedente (in vigore sin dagli anni Quaranta), caratterizzata dal rigido controllo dei flussi di forza-lavoro coatta, selezionata sulla base della convenienza politica, segmentata su basi etniche (per

mezzo del principio del salario commisurato a quello dei paesi d'origine), privata di diritti politici, impedita nella mobilità occupazionale e oggetta di gravi discriminazioni sessiste, etniche e religiose[17].

Se ci spostiamo nei paesi europei che non sono stati teatro di guerra in quest'ultimo decennio, sembra di potere individuare uno dei principali effetti della crisi degli assetti territoriali tradizionali nella funzione cruciale assunta dalla *determinazione di nuove frontiere* (e, più precisamente, nella trasformazione di confini esterni in frontiere interne agli Stati), fenomeno strettamente connesso all'esplosione del processo immigratorio verso i paesi più ricchi del continente[18]. L'apparente paradosso del binomio che salda fluidificazione e segmentazione del territorio cela una connessione facilmente comprensibile. Al rapido mutamento della scansione degli spazi si reagisce generando nuove compartimentazioni; al movimento incontrollato e minaccioso delle maree di migranti si contrappongono nuove dighe e più rigorosi sistemi di controllo. Anche a questo riguardo la riunificazione delle due Germanie ha rappresentato un evento periodizzante. Lo psicodramma che si sviluppa all'indomani della caduta del Muro di Berlino affida al tema del confine un ruolo da prim'attore.

C'è chi, per difendere i *Länder* occidentali dall'invasione, ritiene indispensabile «impiegare l'esercito e mettere in quarantena l'ex Ddr», chi (e questa volta non si tratta di un oscuro uomo politico, ma nientemeno che di Ralf Dahrendorf) si dice sicuro che la ricetta sia «chiudere le frontiere agli uomini per aprirle ai prodotti»[19], e chi, ancora (l'ex-cancelliere Schmidt) sente il bisogno di avvertire che «voler fare della Germania una terra d'immigrazione è assurdo» e potrebbe condurre «al punto di essere inondati»[20]. La questione tedesca solleva il velo sulla paura che serpeggia dinanzi all'arrivo in massa di migranti e al suo rapido generalizzarsi. Intervistato dal «Corriere della Sera» all'indomani del referendum su Maastricht, un intellettuale del calibro di Michel Tournier (membro dell'accademia Goncourt e autore di un romanzo, *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, adottato come testo nei licei francesi) dichiara che per contrastare la violenza xenofoba da parte dei naziskin (un problema di politica estera, poiché «Rostock non è invasa da "europei", ma da gente che non fa parte dell'Europa delineata da Maastricht») occorre

distruggere le frontiere interne e rafforzare «quelle dell'Europa rispetto al mondo esterno»[21]. Rispondendo con grande tempestività a queste sollecitazioni, il trattato di Schengen (entrato effettivamente in vigore nel 1995) realizza la «libera circolazione dei cittadini» nella Comunità e sancisce al tempo stesso un'ulteriore stretta delle politiche immigratorie e una sostanziale chiusura delle «frontiere esterne»[22]. Allo scopo di garantire un più efficace controllo dei flussi, queste ultime si dislocano. Le «politiche di contrasto dell'immigrazione clandestina» tendono a «spostare i controlli al di fuori del territorio nazionale, verso i paesi di origine e di transito»[23], attuando, per questa via, uno spostamento di fatto della frontiera nazionale e comunitaria entro lo stesso spazio territoriale dei paesi terzi.

Ma la produzione di frontiere non concerne soltanto i rapporti tra entità sovrane. Essa viene assumendo un ruolo strategico nel governo della società, che diviene in se stessa uno spazio segmentato, o meglio: radicalizza le proprie scansioni interne, trasformandole (qui l'esempio estremo è costituito dalle città-fortezza americane) in confini *anche fisicamente* invalicabili[24]. L'impiego delle polizie di frontiera ad uso interno (sperimentato a Berlino nella repressione di «reati connessi al traffico dei clandestini», alla «falsificazione di valuta e documenti», ma anche di «problemi come i graffiti sui muri»[25]) e la mobilitazione di milizie volontarie nella caccia all'intruso («clandestino» o «deviante») non sono che le manifestazioni simboliche di un processo che ridefinisce in profondità la struttura dei corpi sociali e la loro trama relazionale. Si può dire che, tornata a regolare i rapporti internazionali sulla scena europea, la guerra si insinua nel grembo stesso degli Stati ed evoca il processo di militarizzazione delle società che sancì, negli anni Trenta, il radicamento dei fascismi.

La questione *politica* delle migrazioni tende ad assumere la fisionomia del tema *bellico* della collisione tra entità sovrane. Come in un gioco di specchi, da un lato questa confusione tende a conferire validità all'ideologia della natura politica e non militare di guerre mascherate da azioni di «polizia internazionale» (o addirittura da «interventi umanitari»); dall'altro sdogana l'intervento armato dentro il perimetro (un tempo per definizione pacificato) della «società civile». In questo contesto non va sotto-

valutato l'effetto costituente generato dal recupero della guerra come strumento ordinario di intervento politico. Com'è stato opportunamente sottolineato, l'inserimento del conflitto bellico nel quadro della normale pratica politica (la guerra ribattezzata come azione di «polizia internazionale») ha realizzato un «"aggiramento" delle norme costituzionali» vigenti negli Stati coinvolti, una neutralizzazione degli ordinamenti finalizzata a impedire preventivamente l'interferenza degli «organismi politici rappresentativi dei paesi membri delle "alleanze"»[26]. Come nel periodo tra le guerre mondiali, la nuova centralità della guerra è fonte di una grave crisi della legalità democratica e determina una forma di regressione «totalitaria» degli Stati nazionali.

IL RITORNO DELLE «RAZZE»

In questo tumultuoso scenario si compie il terzo «ritorno» in grande stile di un passato che non vuole passare. Alla fine degli anni Ottanta, dopo nemmeno mezzo secolo dal tramonto dei fascismi storici, l'Europa ha dovuto guardare in faccia la *rinascita di una destra razzista* in grado di suscitare un séguito di massa.

Vediamo, in rapida sequenza, qualche dato riferito ad alcuni scenari continentali (dell'Italia ci si occuperà più avanti)[27]. Pochi mesi dopo che, nelle elezioni politiche in Svizzera, il partito razzista di Christoph Blocher (l'Unione di centro, che fa dell'espulsione in massa degli immigrati un cavallo di battaglia) ha conquistato la maggioranza relativa con il 23% dei voti (ottobre 1999), il partito xenofobo di Jörg Haider (la Fpö, Partito liberale austriaco) entra nel nuovo governo di Vienna. L'evento (4 febbraio 2000) sembra prendere alla sprovvista gli altri paesi dell'Unione, ma in realtà è preceduto da chiare avvisaglie. Già nel 1988 un sondaggio rivela che il 47% degli austriaci pensa che «accanto al male il nazismo ha fatto anche del bene», mentre il 7% (il 16% nella Carinzia di Haider) si dice convinto che la Shoah «non è storicamente provata». È solo uno dei molti indizi di un radicamento dell'estrema destra che troverà puntuale conferma dopo l'ingresso della Fpö nel governo nazionale. Giunto al potere con il 27% dei suffragi, il partito di Haider tocca (secondo un sondaggio del gennaio 2000) la vetta del 33% dei consen-

si, sbaragliando tutti i concorrenti, e si mantiene stabilmente intorno al 23% (soglia conquistata già nel 1991) anche dopo la vicenda delle sanzioni e una fallimentare campagna di aggressione nei confronti delle Camere del lavoro[28].

In Germania l'approdo della Fpö al governo austriaco porta allo scoperto l'esistenza di ampie fasce di opinione pubblica favorevoli alla destra xenofoba o quanto meno sensibili alle sue seduzioni. Nel febbraio del 2000 la stampa sforna un rosario di sondaggi a dir poco preoccupanti. Dalla lettura della «Woche» risulta che il 36% degli elettori tedeschi condivide i programmi di Haider, il 32% si dichiara pronto a votare un «partito alla Haider», il 9% ne rimpiange l'assenza; in base a un altro sondaggio (effettuato per conto del quotidiano viennese «Der Standard»), il 69% dei tedeschi reputa che Haider abbia una «forte personalità di capo» e il 43% che il suo partito sia una «forza democratica»; il sondaggio più cauto (pubblicato dalla «Neue Revue») stima che nella Rft una forza politica «analoga ai liberal-nazionali austriaci» raccoglierebbe il 15% dei voti. Rilevazioni più recenti indicano che oltre il 40% dei giovani tedeschi ritiene eccessiva la quantità di stranieri presenti nel paese e pensa che «il nazismo avesse dei tali positivi». L'attendibilità di simili rilevazioni è ovviamente relativa. Resta il fatto che il vasto arcipelago della destra radicale e neo-nazista tedesca (150 organizzazioni, accreditate di oltre 50mila aderenti) gode di buona salute e rivela una notevole potenzialità di sviluppo. I tre partiti di estrema destra legali (la Deutsche Volksunion, i Republikaner e la Npd) vantano insieme 33mila iscritti; stando alle stime più recenti, quest'ultima formazione – che si richiama esplicitamente al «socialismo nazionale» – è passata da mille a settemila tesserati tra il 1999 e l'estate del 2000[29].

Del resto, non mancano segnali che testimoniano la gravità della situazione. Proprio la scorsa estate un'inchiesta giornalistica ha messo in luce che otto tedeschi su dieci ritengono l'estrema destra in vertiginosa crescita; ciò spiega perché uomini politici di rilievo nazionale (a cominciare dal primo ministro bavarese, il cristiano-sociale Edmund Stoiber) abbiano deciso di cavalcare i sentimenti xenofobi e razzisti lanciando una pesante campagna contro l'immigrazione (additata come prima causa della disoccupazione), contro l'eventuale abbandono dello *jus sanguinis* ai fini

della concessione della cittadinanza (agitando lo spettro di una minaccia per «la pubblica sicurezza» maggiore di quella rappresentata «negli anni Settanta e Ottanta dai terroristi della Raf») e a sostegno dell'incremento demografico autoctono (con l'inequivocabile parola d'ordine «Kinder statt Inder», «bambini invece che indiani» – e poco importa che gli «indiani» in questione siano qualificati tecnici informatici di cui le imprese tedesche hanno assoluto bisogno)[30].

La Germania e il mondo tedesco non sono, beninteso, un'isola infelice in un mare placido. In Francia, nel settembre del '92, venti adulti su cento si dichiaravano apertamente antisemiti, e – stando ai risultati di un sondaggio pubblicati da «Libération» – nel marzo del 2000 oltre il 60% dei francesi ammetteva apertamente di essere razzista e di ritenere che troppi stranieri calpestano il sacro suolo della patria[31]. Ma certo il contesto sociale e culturale dei paesi di lingua tedesca costituisce un'area nevralgica per la sovraesposizione ai rivolgimenti dell'Europa orientale, per il peso incombente della storia, per il ruolo guida che la Germania ha nuovamente assunto nel contesto politico-economico del continente. Se dunque è giusto respingere il riflesso demonizzante di chi invariabilmente interpreta le vicende tedesche attraverso lo schema manicheo del «cuore infetto» d'Europa, non sembra condivisibile nemmeno l'eccesso opposto, la tendenza a sottovalutare l'espansione della destra radicale derubricandone le gesta a semplici manifestazioni di «teppismo»[32].

Lo stesso vale per le interpretazioni del «fenomeno Haider». Si ha l'impressione che un eccesso di cautela (derivante, in ultima analisi, dal rifiuto di utilizzare un concetto generale di *fascismo*, di assumere la portata idealtipica della categoria «indipendentemente dalla identità [...] degli sviluppi istituzionali e sociali nei diversi contesti»[33]) non giovi a comprendere né il generale ritorno di fiamma della destra radicale, né la regressione politica e simbolica rappresentata dall'approdo al governo, in un paese europeo, di un partito che fa dell'intreccio tra razzismo e recupero del passato nazista il fulcro del proprio corredo ideologico. Giacomo Marramao non ha dubbi sul fatto che «Haider [sia] portatore di una forma nuova di xenofobia, radicalmente diversa da quella nazista e fascista», in quanto l'ispirazione nazio-

nalistica del razzismo fascista avrebbe ceduto il passo, nella Fpö, a un'ideologia razzista che invece «funziona a supporto del comunitarismo populista»; per Gian Enrico Rusconi «la miscela di populismo, etnocentrismo e ossessione da piccola patria» che dà corpo all'ideologia nazional-liberale mette in campo «sentimenti e sensibilità inconfrontabili con quelli del passato»; Angelo Bolaffi conclude che se Haider «fosse veramente un neonazista, avrebbe l'un per cento dei voti»[34]. Ma non si vede quali ostacoli impediscano la convergenza di nazionalismo, populismo e neo-comunitarismo in un unico costrutto ideologico. Una rigida contrapposizione tra la logica nazionalistica e quella comunitaristica non permetterebbe, ad esempio, di decifrare la struttura concettuale – e di comprendere la potenza egemonica – di una categoria chiave dell'ideologia nazista, l'idea di *Volksgemeinschaft*, dove il riferimento alla «razza» opera la sintesi (in astratto contraddittoria, ma *proprio perciò* suggestiva e seducente) tra valori nazionali e comunitari. Nel caso specifico dei nazional-liberali austriaci, poi, il nazionalismo della «piccola patria» carinziana (fondato su una accezione organicistica di comunità) si fonde – come ha osservato Enzo Collotti – con «un etnocentrismo che crea nuove scale di valori sino a rivalutare tradizioni locali, provinciali e paesane», ed è questa miscela (tenuta insieme anche da mitologie identitarie funzionali al recupero del passato nazista) ad alimentare un credo nazionalistico «che dalla piccola patria carinziana si diffonde nel resto dell'Austria»[35].

Ma il problema cruciale concerne la possibilità stessa di un «ritorno» del fascismo. Evidentemente, il rifiuto di uno statuto generale del termine risolve la questione alla radice. È una tautologia negare la natura fascista di questo o quel movimento politico, una volta che si sia preventivamente ristretto il significato della parola al solo fascismo storico italiano o, al più, all'insieme dei regimi fascisti diffusisi in Europa tra gli anni Venti e Quaranta del Novecento. Il discorso si riapre, invece, se – ritenendo utile il riferimento di esperienze diverse a quadri interpretativi unitari, definiti da pochi elementi fondamentali – si riconosce la possibilità di impiegare i lemmi storici *pure* in funzione categoriale, «idealtipica»: per dir così, non soltanto come nomi propri, ma anche come nomi comuni.

In questa eventualità e nel caso in questione, appare plausi-

bile definire il fascismo come una forma di conduzione del potere borghese (capitalistico) caratterizzata da tre elementi chiave: il controllo autoritario dei meccanismi di formazione dell'opinione pubblica; la militarizzazione delle relazioni tra gli Stati nel quadro di una politica estera aggressiva; il ricorso, da parte delle autorità di governo, a pratiche e ideologie di stampo razzista per la costruzione e la difesa di rigide gerarchie sociali e internazionali. Così inteso, un suo «ritorno» non risiederebbe nella riproposizione degli strumenti e delle forme esteriori del dominio (riproposizione che si risolverebbe in un grottesco revival), bensì – come si notava in precedenza chiarendo l'ipotesi del «riemergere» degli anni Trenta – nella *reinterpretazione* all'altezza dei tempi di una determinata modalità di gestione del potere borghese.

RAZZISMO E NUOVE MIGRAZIONI

Fermiamo l'attenzione sul terzo ingrediente della costituzione materiale del fascismo, il razzismo di Stato sullo sfondo di un processo di *etnicizzazione delle relazioni sociali e politiche*. Mai come a questo riguardo l'intreccio tra novità e persistenza appare stretto. Con il mutare della composizione sociale ed etnica sono cambiati (in parte) i destinatari della violenza: a fronte di numerose costanti (i rom, i neri, gli emarginati, gli omosessuali e gli ebrei, classici emblemi dell'alterità anche in un'Europa «liberata» dalla loro ingrata presenza), sono comparse figure nuove o desuete: i musulmani (invariablmente fondamentalisti), gli slavi e gli albanesi (per natura «asociali» e delinquenti). Sullo sfondo dei nuovi scenari internazionali, è parzialmente mutato anche l'arsenale ideologico, oggi in prevalenza localista e populista, ieri di carattere fondamentalmente nazionalistico (pur non senza sincretismi: l'ideologia *völkisch* dei nazisti fonde la nazione con la comunità originaria, intesa come nucleo etnicamente omogeneo). Ma se la galleria delle argomentazioni e degli stereotipi si è arricchita di nuove versioni, alcuni tratti del passato riemergono, a rammentare l'unità logica e funzionale del razzismo, il suo ruolo invariante di legittimazione di pratiche discriminatorie o genocidiarie a mezzo della naturalizzazione delle identità storico-sociali.

Bastino pochi esempi italiani. Come hanno recentemente

evidenziato alcuni avvocati milanesi[36], la pratica della detenzione amministrativa nei «centri di permanenza temporanea» istituiti dalla legge Turco-Napolitano (pratica palesemente contrastante con la Costituzione, che esclude qualsiasi forma di «detenzione, di ispezione o perquisizione personale» e «qualsiasi altra restrizione della libertà personale» in assenza di un «atto motivato dall'autorità giudiziaria» [art. 13 Cost.]) resuscita oscuri precedenti: dai «campos de concentraciones», creati dagli spagnoli a Cuba nel 1896 per reprimere l'insurrezione dei nativi, alla *Schutzhaft* nazista, che consentiva di prendere in custodia individui ritenuti pericolosi per la sicurezza dello Stato «indipendentemente da qualsiasi loro contegno penalmente rilevante» e «sottraendoli alle garanzie del diritto penale e dell'ordinamento penitenziario»; dalle norme con cui nel 1940 il regime di Vichy attribuì ai prefetti il potere di internare non solo gli individui ritenuti «pericolosi per la difesa nazionale o la sicurezza pubblica», ma anche gli ebrei e – si badi – gli stranieri «in soprannumero rispetto all'economia nazionale», al regolare ricorso alla detenzione amministrativa nell'Algeria francese, nel Sudafrica dell'*apartheid* e nei Territori occupati da Israele.

In un altro ordine di provvedimenti, anch'essi finalizzati a erigere dighe contro l'immigrazione, risuona forte l'eco delle politiche demografiche fasciste. «Al fine di incentivare l'incremento demografico nel proprio territorio» e di difendere il paese «dall'assalto indiscriminato dell'immigrazione»[37], amministrazioni regionali (Lazio e Friuli) e forze politiche (Lega, An, Forza Italia) hanno deliberato l'assegnazione di finanziamenti alle «ragazze madri» e alle donne italiane con almeno tre figli[38] e la concessione di benefici economici di crescente entità (sei milioni una tantum per ogni figlio successivo al primo; un assegno mensile per un anno per ogni figlio successivo al secondo; un assegno una tantum di dieci milioni per ogni nato in parti gemellari o plurigemellari) alle famiglie prolifiche, baluardi a difesa della pura italianità[39]. Ma il passato ritorna – e proprio qui tradisce una insospettata vitalità – anche nella microfisica dei comportamenti informali di cittadini o pubblici ufficiali portati dalle loro funzioni a diretto contatto con i migranti. «A Torino – ha osservato l'antropologo sociale Leonardo Piasere, studioso delle tradizioni dei rom e dei sinti – all'inizio degli anni '80, i coordinatori

comunali scrivevano con lo spray i numeri sulle roulottes e pretendevano che le famiglie esponessero le loro foto, come facevano i nazisti con gli ebrei»[40].

Non si tratta di citazioni consapevoli, ovviamente, bensì di analogie imposte dalla situazione. Ma proprio questo deve far riflettere. Ciò che il riemergere di modi e norme lascia intravedere è la via lungo la quale inevitabilmente si incammina una società che consente a se stessa la scomposizione del proprio corpo in una rigida gerarchia di parti, dettata dalla loro presunta «essenza naturale».

L'intersecarsi di novità e persistenza appare particolarmente serrato nel meccanismo materiale di governo dei flussi migratori. Per comprendere il processo occorre in primo luogo liberarsi da un'ottica fuorviante, frutto della rappresentazione ideologica accreditata dai governi e dall'autorità centrale dell'Unione Europea. Si è detto poc'anzi che il rovescio della medaglia della liberalizzazione della mobilità interna promosso dagli accordi di Schengen è costiuita da un rigoroso controllo dei flussi immigratori extracomunitari. Questo è senz'altro vero, ma va inteso *cum grano salis*.

La retorica intransigente del «fronte della fermezza» che annovera esponenti politici di tutti gli schieramenti mira a rassicurare un'opinione pubblica preventivamente indotta alla psicosi da cittadella assediata. L'Europa non sarà invasa: le frontiere sono ben custodite anche grazie all'uso di radar mobili e mezzi blindati, il tempo delle sanatorie è finito e non si tollereranno intrusioni. Ma la realtà è ben diversa. Le esplusioni e i «respingimenti alla frontiera» si sono in effetti moltiplicati in proporzione diretta con l'intensificarsi dei flussi. Secondo dati governativi, si è passati dai 19.107 rimpatri nel triennio 1993-95 e dai circa 18mila del periodo gennaio 1996-giugno '98 ai 169.369 allontanamenti del periodo luglio '98-2000 (in termini percentuali, vengono attualmente allontanati il 57% dei «clandestini» rintracciati, contro l'11,8 e il 17,2 dei precedenti periodi)[41]. Con soddisfazione il ministro italiano degli Interni può dichiarare il paese «all'avanguardia nelle politiche di contrasto dell'immigrazione clandestina»[42]. Ma è noto a tutti gli operatori che la pratica delle espulsioni o dei «respingimenti» non equivale al blocco

dell'immigrazione irregolare, blocco non solo tecnicamente irrealizzabile, ma anche – questo è il punto – non voluto, né dalle autorità di governo né dalle forze politiche e sociali che, pure, invocano mano dura nel controllo delle frontiere.

I dati elaborati all'inizio del 2000 dalla divisione demografica delle Nazioni Unite parlano chiaro. Secondo il rapporto sulla cosiddetta «migrazione di ricambio», per mantenere l'attuale equilibrio tra popolazione attiva e inattiva, l'Europa dovrebbe accogliere, di qui al 2025, 159 milioni di lavoratori (circa 5 milioni e 300mila l'anno); l'Italia, in particolare, dovrebbe ammettere 7 milioni e mezzo di unità, pari a una media di 300mila persone l'anno (più o meno cinque volte la misura fissata dalle norme attualmente vigenti)[43]. Può darsi che queste stime siano esagerate e che proiezioni dedotte dai soli calcoli macroeconomici non possano costituire un criterio immediatamente applicabile nella misura in cui trascurano aspetti non meno rilevanti, a cominciare dai contraccolpi sociali che movimenti demografici di simile portata genererebbero. Ma uno scarto importante tra le quote stabilite dalle leggi e il reale fabbisogno delle economie nazionali è un dato di fatto inoppugnabile, come dimostrano le insistenti richieste di nuovi arrivi da parte delle imprese e delle stesse famiglie. La Confindustria italiana ha ripetutamente suggerito di raddoppiare le quote; da uno studio di Unioncamere risulta che il fabbisogno di manodopera straniera nella sola area industriale italiana per il 2001 ammonta a 200.589 unità; e quando lo scorso gennaio, per venire incontro a tali esigenze, il governo italiano ha concesso un supplemento di 20mila permessi stagionali di soggiorno nel nord-est, gli operatori economici hanno manifestato forte delusione, facendo presente che di questi nuovi arrivi (15mila dei quali, peraltro, a titolo stabile) avrebbe bisogno il solo Veneto[44].

IL PROCESSO DI CLANDESTINIZZAZIONE

Fermiamoci al punto che si intende mettere a fuoco: che ne è dell'enorme domanda di lavoro espressa dai paesi dell'Unione Europea? A parte l'impossibilità tecnica di garantire l'impenetrabilità delle frontiere, dobbiamo veramente immaginare che, pur

di tener fede ai proclami rassicuranti rivolti all'opinione pubblica, ci si proponga di lasciarla insoddisfatta, con la consapevolezza di frustrare le potenzialità di sviluppo delle economie nazionali? Non è molto più ragionevole ipotizzare che dietro la retorica della fermezza (come alle spalle di ogni strategia proibizionistica) si celi un programma di gestione dei flussi volto a conciliare esigenze diverse e solo a prima vista incompatibili tra loro: l'ingresso di un'adeguata quantità di forza-lavoro; la permanenza di rilevanti quote di lavoratori «extracomunitari» in condizioni che ne consentono il pieno sfruttamento; il mantenimento di un clima sociale nel quale l'opinione pubblica conservi un elevato grado di attenzione nei confronti del fenomeno immigratorio senza che, tuttavia, tale stato d'animo degeneri nella psicosi collettiva?

Tale programma è ben sintetizzato dal binomio «clandestinizzazione & differenzialismo», cioè: inserimento di fatto di quote di «irregolari» in misura adeguata al fabbisogno e selezione delle componenti etniche più idonee all'impiego (dove i criteri della scelta vanno dal paese di provenienza – ìndice anche del patrimonio culturale di base – all'età, dal grado di istruzione al sesso e allo stato civile dei migranti). In questo senso «la logica della "Fortezza Europa" ha [...] una funzione latente che risiede nel favorire la clandestinizzazione dei migranti finalizzata al loro trattamento differenziale»[45]. Perché e per chi un simile sistema sia vantaggioso è subito evidente. Lungi dal creare problemi, l'irregolarità degli immigrati (ribattezzata «clandestinità», affinché nessuno possa nutrire dubbi sul fatto che costituisca una condizione volontaria, dunque un comportamento deviante) distribuisce benefici a un ampio ventaglio di soggetti, portatori – come si dice – di «interessi forti». Anche a questo proposito l'analogia con ogni altro proibizionismo è pertinente.

Come è ben chiaro in un paese (l'Italia) nel quale – stando all'ultimo rapporto dell'Eurispes – cinque milioni e mezzo di persone (il 25% della forza-lavoro complessiva) lavorano «in nero» (producendo circa 550mila miliardi di lire l'anno), impiegare lavoro sommerso consente in primo luogo agli imprenditori (in parte attivi in quel «terzo settore» sovente accreditato di una presunta estraneità a logiche mercantili) di moltiplicare il saggio di plusvalore lucrando sul mancato versamento degli oneri contributivi e imponendo bassi salari, massima flessibilità e preca-

rietà, pesanti condizioni di lavoro in termini di ritmi, orari, sicurezza e nocività. Non solo. Mettere al lavoro «irregolari» e potere disporre di persone che la «clandestinità» costringe a mitissime pretese (sopravvivere è già molto quando si ha alle spalle un vissuto di fame o di guerra) permette altresì alle imprese di brandire una clava molto persuasiva dinanzi ai lavoratori «regolari», viziati dall'indebita tutela di norme, contratti e sindacati. In altri termini (e con buona pace dello sciocchezzaio nuovista, impegnato a teorizzare l'«obsolescenza» del conflitto di classe), il nesso che si istituisce tra alterità etnica e radicalizzazione dello sfruttamento dà corpo a una «razza operaia» cui è affidato il duplice còmpito di garantire il rapporto tra capitale e lavoro nazionale e di tenerne sotto controllo le dinamiche nell'interesse del padronato[46]. Tutto ciò è vero, fatte le debite distinzioni, anche per le famiglie private – spesso proprio quelle che più alto levano il lamento per il «rischio criminalità» generato dal dilagare dell'immigrazione «clandestina» – che si rivolgono ad «extracomunitari» per lo svolgimento dei servizi domestici (pulizia e accudimento di anziani, malati e portatori di handicap).

A trarre cospicui vantaggi dalla presenza di una quota di «clandestini» (o meglio: dall'alone di irregolarità circonfuso al fenomeno immigratorio) sono, in secondo luogo, gli imprenditori politici dell'«insicurezza». Avviene qui un fenomeno paradossale, tendente anch'esso a rafforzare il sistema di produzione della clandestinità. Lungi dal generare «naturalmente» diffidenza o paura, la presenza di immigrati «irregolari» – gente indifesa e minacciata, costretta a condizioni di vita difficilmente tollerabili dagli europei, adibita ai lavori più «duri e sporchi» fra quelli richiesti nelle nostre società – è di per sé fonte di rassicurazioni. «Quei migranti, occupando spazi di confine all'interno della produzione sociale, ci rassicurano», consolidano «materialmente e simbolicamente la certezza che non saremo noi a piombare all'ultimo gradino della gerarchia del lavoro sociale»[47]. Senonché, la possibilità di scaricare le ansie sociali su un soggetto assolutamente debole e politicamente inerme è un'occasione troppo ghiotta per tante forze politiche, nella misura in cui consente di incassare consensi senza affrontare seriamente alcun problema. Un vasto novero di partiti e personaggi pubblici, disseminati in

un arco che va dalla destra organicamente xenofoba e razzista alla sinistra moderata, punta a capitalizzare le ansie diffuse in un elettorato già gravato dalla precarietà nelle relazioni sociali e di lavoro e nei rapporti con l'ambiente, con il corpo, con i codici morali di riferimento. Su questo terreno la condizione di «clandestino» è messa a valore per il suo significato di irregolarità, dove la violazione delle norme sull'immigrazione è letta come ìndice di propensione alla criminalità. Del «clandestino» si fa un prototipo di delinquente attuale (la sua stessa presenza implica illegalità) e potenziale (dato il carico di pregiudizi facilmente attivabili nei confronti di alterità e aree sociali marginali). L'efficacia di questa propaganda è documentata ora dall'ultimo rapporto dell'Eurispes, dal quale risulta che il 31,2% degli italiani si dice spaventato dal «potenziale criminogeno» dell'immigrazione «clandestina»[48]. Il «clandestino» rassicura e inquieta al tempo stesso: la sua presenza gratifica e consola chi, nelle fasce inferiori della scala sociale, trova sotto di sé altri soggetti, ancora meno fortunati; abilmente tradotta in un segno di devianza, la sua irregolarità «legittima» ostilità e diffidenza, e l'invocazione di misure discriminatorie.

La clandestinizzazione dei migranti favorisce infine la criminalità organizzata contro la quale si dichiara di volere lottare. Nelle mani delle organizzazioni criminali è il controllo pressoché totale del trasporto dei «clandestini» con il suo séguito di sofferenze e lutti, e di attività illegali (prostituzione e traffico di stupefacenti in primo luogo) per il cui svolgimento la presenza stabile di persone mantenute ai margini della società costituisce una preziosa risorsa. Nel momento stesso in cui si scagliano intransigenti invettive contro il crimine che attenta alla sicurezza dei cittadini, si spinge un numero ampio e crescente di persone ai margini della società, si nega loro ogni possibilità di integrazione regolare, le si costringe a optare tra un lavoro servile e un'attività illegale, o meglio: le si costringe spesso ad accettare lavori servili al servizio di agenzie illegali. In questo senso e solo in questo sussiste in effetti un nesso tra «clandestinità» e devianza. È un nesso che chiama in causa responsabilità esterne, radicate nella scelta di sottodimensionare fortemente i flussi rispetto alla stessa domanda di lavoro delle economie sviluppate. E qui, ancora una volta, il riferimento alla logica del proibizionismo appare calzan-

te. Come è stato opportunamente osservato[49], anche nel caso del processo immigratorio (come in quello del mercato illegale delle sostanze stupefacenti) una legislazione repressiva che ignora le caratteristiche oggettive di un fenomeno genera in realtà quella propensione all'illegalità che si vorrebbe (o si dichiara di volere) contrastare.

Si salda così un grumo di interessi che non sarà facile spezzare. L'inserimento di una quota di immigrazione «clandestina» favorisce un complesso sistema di soggetti in grado di lucrare sui suoi effetti economici nel momento stesso in cui premia l'iniziativa politica di quanti ne denunciano le conseguenze sociali (reali o presunte). Poche vie di fuga (al di fuori, beninteso, dell'integrazione delle lotte dei migranti nel campo generale del conflitto di classe contro il capitale) si aprono alla tutela di migranti che si vuole sfruttare come irregolari per poi criminalizzarli, in quanto irregolari, come minaccia per l'ordine pubblico.

IL PARADIGMA DIFFERENZIALISTA

Fin qui la logica della clandestinizzazione. Resta da considerare l'altro termine chiave del processo – la questione del *differenzialismo* – in virtù del quale emerge ancor più limpido il carattere razzista dell'attuale gestione dei flussi migratori.

Ci si è sinora riferiti agli immigrati irregolari come a un insieme indistinto e omogeneo. Ciò, ovviamente, non è. Variano le zone di provenienza, le fasce d'età, le abilità, il sesso. Tali caratteristiche decidono, di volta in volta, del *valore specifico* delle diverse componenti dei flussi immigratori (più o meno facilmente «integrabili», più o meno immediatamente utilizzabili nel processo produttivo), e vi sarebbe da stupirsi se chi prevede di avvalersi della loro opera non tentasse di aggiudicarsi le parti più pregevoli: gente tranquilla, disciplinata, abituata a lavorare duramente senza troppe pretese. Dopo tutto, si sta parlando di una *merce*, e si capisce che chi acquista cerchi di fare buoni affari.

Sulla base di queste premesse (e della libertà d'azione che i paesi europei riservano a se stessi manovrando con estrema parsimonia il rubinetto dell'immigrazione legale) ha luogo la gestione differenzialistica del processo immigratorio, in virtù della qua-

le i diversi trattamenti (integrazione legale; clandestinizzazione; espulsione) sono calibrati in base alle caratteristiche diverse dei migranti. Il «pragmatismo differenzialista» che presiede alle politiche migratorie dei paesi europei è lo strumento di una accorta e spregiudicata *ingegneria demografica* finalizzata alla costituzione di una «cittadinanza a più strati», a sua volta funzionale al più efficace controllo del processo immigratorio[50]. D'altra parte, è ovvio che le caratteristiche che orientano la selezione non pertengono al singolo né possono essere vagliate empiricamente, posto che la scelta deve avvenire *prima* dell'ingresso nel paese di destinazione. A orientare le decisioni è dunque, di volta in volta, la galleria delle rappresentazioni (degli *stereotipi*) con cui ci si raffigurano le diverse componenti dei flussi. Qui, con maggior evidenza che altrove, il governo dell'immigrazione dichiara la propria anima razzista.

Vediamo nel concreto come funziona questo meccanismo. Tra il 1991 e il '93, sullo sfondo degli accordi di Schengen, è stata istituita la categoria dei «paesi terzi sicuri», esclusi dallo «spazio-Schengen» ma ritenuti affidabili nel drenaggio dei flussi migratori (cioè nella rigida e repressiva applicazione delle decisioni). Con una logica che ricalca la concezione del territorio sottesa al progetto del «Nuovo ordine europeo», a tali paesi è stato affidata la funzione di Stati-cuscinetto, destinati a formare un cordone sanitario a protezione dell'Europa occidentale. In questo contesto si colloca, ad esempio, l'accordo bilaterale firmato tra la Germania e la Romania nel 1992, in base al quale a quest'ultima «è riservato il cômpito più "opaco" di persecuzione dei profughi attraverso prassi informali e prive di fondamento legale»[51]. In compenso – e qui si fa concretamente valere la *ratio* differenzialistica del processo – la Romania ottiene una «liberalità maggiore»[52] da parte degli Stati contraenti ai fini dell'accesso dei suoi cittadini e, in prospettiva, di una loro piena regolarizzazione. Come dire: in cambio dell'allontanamento dei migranti meno graditi (nella fattispecie: asiatici e africani), l'accoglienza di migranti più assimilabili, «razzialmente» più prossimi.

Questo esempio aiuta a comprendere la logica che informa l'intero processo. Quando, nel 1998, il vicesegretario generale della Csu, Joachim Hermann, ha sostenuto la necessità di distinguere formalmente tra «ospiti graditi» e «persone non desidera-

te» (affermando, in perfetto stile haideriano, che «non può essere che un imprenditore giapponese o un commerciante brasiliano si trovino a stare in fila per un permesso di soggiorno insieme a stranieri criminali»)[53]; e quando, l'anno scorso, un parlamentare cristiano-sociale svizzero, Eugen David, ha proposto di ritirare il permesso di soggiorno agli immigrati «che non riescono a integrarsi»[54], nelle loro parole è risuonata una convinzione profonda e condivisa, che in quest'ultimo ventennio ha orientato (più o meno tacitamente) le scelte dei paesi europei in materia di immigrazione.

In tutta Europa il processo di clandestinizzazione dei migranti è un momento chiave della gestione dei flussi e lo sfondo su cui si sviluppano logiche selettive di stampo differenzialista. Si calcola che in Francia – dove, secondo recenti dati dell'Organizzazione internazionale delle migrazioni, risiede circa mezzo milione di irregolari – il tasso di espulsione non superi il venti per cento dei «clandestini» fermati. In Spagna, a fronte della nuova normativa entrata in vigore lo scorso gennaio (una legge, fortemente repressiva, che esclude qualsiasi nuova regolarizzazione), si prevede che circa 600mila persone – migranti irregolari che riusciranno a non farsi cacciare – siano condannate alla marginalità[55]. E l'Italia?

In precedenza ci si è soffermati sullo scarto che separa la misura dei flussi programmati dal fabbisogno reale del sistema economico e della società italiana, e si è indicato in tale divario un presupposto del connotato clandestinizzante del governo del fenomeno immigratorio da parte delle autorità. Si possono aggiungere, a questo stesso proposito, poche scarne osservazioni relative al ritmo del processo di integrazione formale dei migranti nel nostro paese. Dopo l'ultima sanatoria nella quale vengono regolarizzate poco più di 250mila posizioni (1998), il meccanismo si è sostanzialmente bloccato. Nel corso dell'anno successivo l'Italia esamina circa duemila domande, contro le 95mila vagliate dalla Germania; attualmente il nostro paese concede la cittadinanza a 30 migranti al giorno, contro una media europea giornaliera di circa 1800 naturalizzazioni. Il risultato congiunto di questa estrema lentezza e del contestuale intensificarsi delle espulsioni (di cui si è già avuto modo di parlare) è che l'Italia

risulta uno dei paesi europei con la più bassa percentuale di «stranieri» ufficialmente presenti sul suo territorio: mentre continua ad allungarsi la lista di attesa degli aspiranti regolari (al gennaio 2000 circa 400mila persone risultavano da due anni in attesa del permesso di soggiorno), gli ultimi dati del governo parlano di 1.252.994 immigrati (pari al 2,1% sulla popolazione totale contro una media europea del 5%), meno della metà dei quali «extracomunitari»[56].

Anche se indicare cifre precise in questo campo è, per ovvie ragioni, impossibile[57], non è difficile desumere da un simile quadro la spiccata tendenza alla clandestinizzazione della gestione italiana del fenomeno immigratorio (tendenza rafforzata sia dal comportamento di molti Uffici provinciali del lavoro – inclini a scoraggiare i tentativi di regolarizzazione da parte dei datori di lavoro – sia dalla normativa in vigore, che esclude la concessione del permesso al «clandestino» anche se coinvolto in un regolare rapporto di lavoro). E se a questo riguardo l'Italia non sembra distinguersi dal resto dell'Unione Europea, lo stesso pare di poter dire circa l'applicazione di logiche differenzialistiche nel trattamento dell'immigrazione regolare e «clandestina». Aggiungendo discriminazione a discriminazione, la risposta delle autorità di frontiera italiane è stata a lungo diversa a seconda della nazionalità dei migranti. Per fare un esempio particolarmente eloquente data la centralità del territorio in questione, la strategia «di contrasto» impiegata in Puglia nella seconda metà degli anni Novanta è stata caratterizzata dalla netta diversità di trattamento degli albanesi (di norma respinti alla frontiera) rispetto ai migranti di altre etnie, per i quali scattava la procedura dell'espulsione (cioè l'invito a presentarsi entro quindici giorni alla prima frontiera in vista del rimpatrio)[58].

Del resto, l'attenzione per il dato etnico costituisce una costante sia della risposta legislativa al problema, sia dell'approccio più immediatamente politico. Non è un caso che già la legge Martelli (1990) raccomandasse – con scarso rispetto per l'ispirazione universalistica della Costituzione (art. 3) – la raccolta e l'elaborazione dei dati personali dei migranti «concernenti l'origine razziale» (evidentemente un residuo ideologico duro a morire) «ed etnica, le convinzioni religiose e lo stato di salute», né va trascurato l'accenno dell'attuale ministro degli Interni, Bianco,

alla necessità di «governare» il processo immigratorio «nella sua composizione e nel suo impatto sulla convivenza civile»[59]. Alle spalle di queste cautele è agevole intendere l'eco delle pretese della «società civile», a cominciare, ancora una volta, dal mondo delle imprese. Le quali, come si è visto, invocano l'ampliamento dei flussi programmati, ma non si peritano di specificare la qualità della merce desiderata. È vero, ad esempio, che dal Veneto è stata di recente avanzata la richiesta di ventimila nuovi arrivi, ma gli imprenditori della regione hanno comunicato la *scala antropologica* in base alla quale vorrebbero vedere soddisfatti i propri bisogni: innanzitutto i figli di emigrati veneti, poi i meridionali, quindi, eventualmente, gli «stranieri» e fra questi, in primo luogo, lavoratori provenienti dall'est europeo, perché «più affini a noi»[60].

DI BIFFI, SARTORI E ALTRI

Almeno per quanto riguarda il nostro paese, il dibattito sul differenzialismo ha toccato i suoi vertici a cavallo tra l'estate e l'autunno del 2000, per congiunto merito di alcune eminenti personalità del mondo cattolico e laico. I loro ispirati interventi hanno nobilitato un dibattito politico scarsamente decente, spesso percorso da toni violenti, nella maggior parte dei casi alimentato da istinti e interessi inconfessabili: hanno cioè avuto l'effetto di conferire una patina di decoro a tesi francamente razziste.

Data la notorietà delle tesi sostenute, ne forniremo qui, a futura memoria, una stringata sintesi, prendendo le mosse – com'è giusto, dato il primato cronologico e spirituale – dalle esternazioni del cardinale Giacomo Biffi, arcivescovo di Bologna. La dodicesima lettera pastorale del suo episcopato, dedicata ai destini della «città di San Petronio nel terzo millennio», gli offre l'opportunità di affrontare il tema dell'immigrazione «extracomunitaria» senza reticenze. Il cardinale non ha dubbi sulla strada da seguire: si tratta di distinguere tra migranti buoni e cattivi, e di impedire che questi ultimi varchino le nostre frontiere. Buoni sono i cristiani (per esempio gli europei dell'est) e in particolare i cattolici (filippini e ispano-americani); cattivi, i musulmani – anzi, affinché non se ne perda di vista un istante il connotato guerresco: gli «islamici» – i quali, «nella stragrande maggioranza,

vengono da noi risoluti a restare estranei alla nostra "umanità" individuale e associata, in ciò che ha di più essenziale e di più "laicamente" irrinunciabile», «vengono ben decisi a rimanere sostanzialmente "diversi", in attesa di farci diventare tutti sostanzialmente come loro»[61].

Consapevole del carattere poco evangelico della proposta, l'alto prelato preannunzia a un ministro della Repubblica una strategia ispirata a radicale doppiezza: «se, per il vero bene dell'Italia, gestirete l'immigrazione in modo da privilegiare l'afflusso dei cattolici, naturalmente noi vescovi prenderemo posizione contro di voi, vi diremo che dovete aprirvi, ma voi, se siete laici e guardate veramente al bene dello Stato, dovrete infischiarvene». Il cardinale si rivolge dunque allo Stato, chiedendogli di «fare "laicamente" ciò che la Chiesa evangelicamente non può»[62], e la scelta dell'interlocutore non è causale, non tradisce affatto, come si è pensato, «un grave equivoco di carattere funzionale»[63]. Dinanzi al mortale rischio di scristianizzazione della società italiana (pericolo che ha indotto anche il Prefetto per la dottrina Ratzinger a ribadire il monopolio cattolico sul percorso salvifico), Biffi si muove da uomo politico, e squisitamente politico è l'allarme che il cardinale (e con lui la Conferenza episcopale italiana, che a più riprese dichiara di «condividerne le preoccupazioni») lancia all'altra potenza sovrana del paese.

A repentaglio è il controllo del *territorio nazionale*, dunque niente di meno che il ruolo della Chiesa come articolazione del sistema dei poteri istituzionali, quale *potenza materiale* nel contesto politico-storico italiano all'alba del nuovo millennio. Non comprendere questo (e quindi non cogliere l'«oggettiva gravità» del fenomeno immigratorio) è segno di grave «insipienza», come il cardinale ripetutamente afferma bacchettando quegli uomini di Chiesa (da don Rigoldi a padre Zanotelli, da don Ciotti a don Bizzotto) che non riconoscono il primato logico e ontologico della dimensione politica su quella puramente spirituale[64]. Al di là delle motivazioni (peraltro molto prossime a quelle delle forze politiche più avverse all'incremento dei flussi immigratori regolari), è tuttavia la strumentazione teorica mobilitata dall'arcivescovo di Bologna a interessare (e, forse, a procurargli il fervido plauso dei sostenitori). Quell'insistito richiamo all'*essenza* dei cattolici e alla loro specifica *umanità*, quel riferimento alla diversità

sostanziale degli «islamici», tutto ciò si inscrive inequivocabilmente in una prospettiva razzizzante, dove tradizioni e culture appaiono tanto radicate da dare vita a una «seconda natura» e risultare, quindi, immodificabili. Non può dunque sorprendere la reazione entusiasta di una platea di osservatori partecipi, impazienti di manifestare il proprio consenso per avvalersi della protezione di un così autorevole pulpito.

Non ci attarderemo in un resoconto esaustivo. Sceglieremo fior da fiore, poche eloquenti esternazioni. Gasparri (An) invita i politici a «non ignorare l'appello» del cardinale, mentre il suo compagno di partito Mantovano chiede che «parlamento e governo la smettano di esercitarsi nel tiro al bersaglio contro il prelato»; Ronconi (Ccd) trova le esternazioni del cardinal Biffi «condivisibili e da apprezzare in tutto», poiché nuovi arrivi di musulmani comporterebbero la «diluizione della nostra cultura»; una volta tanto Berlusconi si segnala per moderazione, limitandosi a definire «degne di attenzione» le «idee del cardinale». È soprattutto la Lega Nord, talvolta in polemica con la Santa Sede, a manifestare in questa circostanza un caloroso consenso. Il senatore Borghezio saluta l'«autorevolissima presa di posizione, che infrange un tabù imposto dalla propaganda mondialista»; il partito sollecita l'arcivescovo di Milano a prendere posizione sulle esternazioni del suo omologo emiliano, esprime, per bocca del suo leader nazionale, il timore che «ci sia un progetto per collocare in bassa Lombardia delle vere e proprie colonie musulmane» e, onde evitare che le parole dileguino senza lasciare traccia, organizza a Lodi una manifestazione di protesta in difesa dell'«identità cristiana minacciata dall'invasione islamica», una manifestazione alla quale prendono parte anche militanti di Forza Italia e nel corso della quale il terreno destinato alla costruzione di una moschea viene profanato con orina di maiale[65].

Consensi giungono al cardinale anche da esponenti di spicco dell'*establishment* economico e intellettuale. Pur senza citarlo, il governatore della Banca d'Italia puntualizza che «gli stranieri che arrivano in Italia sono tenuti ad accettare l'ordinamento, i valori, la cultura e la lingua del Paese». E la Fondazione Agnelli, per bocca del suo presidente, dichiara di condividere le «preoccupazioni» di Biffi riguardo all'«impreparazione» delle autorità civili e religiose, renitenti a riconoscere il divario di «integrabi-

lità» che separa rumeni e «musulmani integralisti»[66]. Ma chi più si sbilancia nel teorizzare la «non integrabilità» degli «islamici» è, a sorpresa, un politologo esperto di riforme elettorali, reso evidentemente ipersensibile alle problematiche «razziali» dalla lunga permanenza negli Stati Uniti. In un libretto e in ripetuti interventi giornalistici[67], Giovanni Sartori assume una posizione in tutto coincidente con quella del cardinale bolognese: i musulmani «costituiscono un caso a sé» e «pesantemente "invasivo"» nel panorama dell'immigrazione in quanto «rifiutano l'integrazione» e rischiano quindi di «disintegrare» la nostra società. Presupposti e criteri di giudizio sono diversi, e diversa è, a ben guardare, anche la logica dell'argomento: la preoccupazione politica della Chiesa cede il passo a quella sociale ed economica del politologo, un po' come avvenne nel dibattito sull'inferiorità degli indigeni americani con il passaggio, tra Cinque e Settecento, dalla prospettiva ispano-portoghese (dettata dall'interesse per la conquista territoriale del Nuovo Mondo) all'ottica franco-olandese e anglosassone, attenta prevalentemente allo sviluppo dei commerci e allo sfruttamento economico dei traffici con le colonie. A Sartori sta a cuore eliminare i fattori che rischiano di turbare l'unica ragion d'essere dell'interscambio tra «metropoli e colonie» (tra centro e periferie): l'approvvigionamento di forza-lavoro in misura e con caratteristiche idonee al suo sfruttamento ottimale da parte delle economie capitalistiche. Per questo egli invoca una gestione dei flussi che selezioni migranti in grado di ben lavorare, ma non intenzionati a radicarsi: *braccia (o tutt'al più teste), non persone*, le quali ultime, oltre ad acuire le tensioni sociali, graverebbero inutilmente sul sistema economico. Ma il risultato al quale il ragionamento approda (la richiesta di selezionare su base etnica i flussi) è identico, così come in ultima analisi identici sono l'armamentario ideologico di base (una concezione cristallizzata – dunque razzizzante – delle identità, in cui la religione gioca un ruolo chiave) e la stessa lista dei buoni e dei cattivi (europei dell'est e latinoamericani da un lato; «islamici», cioè «contro-cittadini che combattono dall'interno dell'Occidente» dall'altro), sulla scorta della quale controllare gli accessi alle frontiere.

Le tendenze di sviluppo del fenomeno immigratorio stanno venendo incontro agli auspici formulati da Biffi e da Sartori. Le ultime analisi mostrano che la composizione etnica dei flussi vede aumentare gli arrivi dall'est europeo e dall'America latina rispetto all'immigrazione proveniente dall'Africa e dall'Asia. Sarebbe tuttavia ingenuo istituire una relazione causale tra le esternazioni di personaggi pur autorevoli e l'evoluzione di un processo determinato da un complesso di fattori politici ed economici. Se una conseguenza concreta interventi di questo genere hanno prodotto, essa consiste invece, come si diceva, nello "sdoganamento" di posizioni dichiaratamente razziste. A questo riguardo è appena il caso di osservare che le autodifese fondate sulla purezza delle proprie intenzioni (naturalmente sia Biffi che Sartori assicurano di non volere in alcun modo incoraggiare sentimenti razzisti o xenofobici) omettono l'aspetto più rilevante della questione. Una dichiarazione pubblica è un atto compiuto in un contesto che essa contribuisce a modificare. Non è legittimo prescinderne, e in questo caso specifico costituisce una colpa grave – indipendentemente dalla pura volontà dei soggetti – avere fornito argomenti e patrocinio a quanti da tempo invocano misure discriminatorie e l'uso della violenza contro i migranti che varcano le nostre frontiere.

Piaccia o meno all'arcivescovo di Bologna e allo studioso di procedure elettorali, le loro parole hanno l'effetto di rendere plausibili affermazioni come quelle del sindaco leghista di Treviso, Giancarlo Gentilini (lo stesso che fece segare le panchine vicine alla stazione ferroviaria perché «gli immigrati che ci si sedevano sopra creavano agglomerati disadatti in luogo pubblico») il quale il 13 ottobre 1999 ebbe l'ardire di esclamare: «Gli extracomunitari? Vestiamoli da leprotti per fare esercitare i cacciatori», e, non appagato dall'eco suscitata, ancora di recente (lo scorso 27 gennaio, in non casuale concomitanza con la «Giornata della memoria») ha ipotizzato l'uso di vagoni piombati per rimpatriare i «clandestini»[68]. Del resto, Biffi e Sartori hanno perseverato anche dopo la manifestazione della Lega contro la moschea di Lodi e dopo che fautori nostrani di Haider hanno proposto l'adozione di filo spinato elettrificato a difesa del confine nord-

orientale e l'immediato rimpatrio di tutti i musulmani. Ma lasciamo andare i teorici colti del differenzialismo e veniamo appunto, in conclusione di questo nostro lungo percorso, ai nodi politici che tornano a stringersi in Europa, sullo sfondo delle grandi migrazioni dal Sud del mondo.

Quando il discorso si ferma su Haider, la gran parte dei commentatori si affretta a chiarire – lo si è già ricordato – che il suo non è fascismo bensì, tutt'al più, un misto di neo-comunitarismo e di etno-populismo. A pochi viene il dubbio che non sia proprio questa miscela la forma attuale del fascismo, l'unica versione credibile ed efficace con cui un'ideologia razzista può presentarsi assecondando le derive razziste (culturaliste) ormai diffuse in vasti strati di opinione pubblica, senza tuttavia suscitare immediata ripulsa nella massa dei benpensanti. Alla luce di questa ipotesi e al di là delle definizioni andrebbe valutato il fatto che in Italia Haider è riconosciuto come un riferimento o, almeno, come un interlocutore da soggetti politici e di istituzioni di rilevanza nazionale.

Ancor prima del suo approdo al governo, parlamentari di An e Lega Nord (Mussolini e Speroni) hanno rilasciato dichiarazioni entusiastiche per l'exploit elettorale della Fpö. Dopo la costituzione del ministero Schüssel, sindaci e presidenti di Regione hanno fatto a gara per aprirgli le porte del paese, invitandolo ripetutamente in Friuli, in Veneto e a Trieste, e proponendolo per la concessione della cittadinanza onoraria. L'asse politico-ideologico che si è venuto saldando tra la destra italiana e il leader nazional-liberale austriaco è stato definito «haider-bossismo»[69]. L'impressione è che l'interpretazione sottesa a tale neologismo sia però riduttiva e, paradossalmente, imprecisa per eccesso di filologismo. L'ideologia della «piccola patria» (un etnismo nutrito di tradizioni locali – vere o inventate – alle quali si fa appello per creare un clima rassicurante e difendersi dalle ansie della modernizzazione) è certo presente nell'arsenale culturale dei movimenti che intessono la fitta trama del dialogo tra il nord-est italiano e il mondo tedesco. Ma se ci si limita alla superficie ideologica, si commette lo stesso errore che indusse molti a cogliere, della Lega di Bossi agli esordi della propria vicenda politica, la sola valenza identitaria, ignorando la salde radici che

il leghismo affonda nel mondo della produzione, nel conflitto sociale e di classe, e trascurando gli interessi concreti di cui è portavoce[70].

L'ideologia è una forza reale, spesso capace di influire pesantemente sugli orientamenti di massa e sugli esiti del confronto politico. Nel caso dell'etnismo leghista, il mito della «piccola patria» incanala con successo ansie e aspettative e riesce a «ricostruire un quadro psicopolitico sopportabile per le popolazioni nell'èra della mondializzazione»[71]. Ma la pacificazione delle coscienze non è un fine in sé, né lo è la rendita elettorale alla quale essa mette capo. Il regno dei fini concerne il governo della società e dei processi materiali della sua riproduzione. Di là dalle ideologie e dai miti identitari, agiscono forze potenti dalle quali, in ultima analisi, il gioco dipende. Per questo, sottovalutare Haider dopo avere stabilito il tasso di nazismo del suo credo politico sarebbe sbagliato e sbagliato sarebbe altresì misurare la rilevanza dei movimenti razzisti e xenofobi europei sulla base della loro portata ideologica. Dell'ideologia conta l'efficacia, non il grado di la coerenza o verità, modesto per definizione. Quando Haider loda la politica «sociale» del Terzo Reich o recupera il vocabolario nazista rispolverando concetti come quello di «sovrappopolazione da stranieri» elaborato da Goebbels, quel che importa non è se tali riferimenti si inseriscano o meno in un quadro ideologico organico, ma il fatto che, *anche grazie ad essi*, Haider convinca e susciti consenso. Da questo punto di vista, i numeri dicono con chiarezza che oggi il rischio del dilagare del razzismo in Europa è alto, e che i suoi imprenditori politici vanno tenuti d'occhio: presi sul serio, si potrebbe dire, come fa un'istituzione seria qual è la Chiesa cattolica.

Sin dal 1993 il Papa ha scelto di dialogare con Haider (come già con Waldheim), accogliendolo più volte in Vaticano (l'ultima in occasione del Natale del 2000) e rifiutando di incontrare una delegazione di abati carinziani intenzionata a chiedere l'allontanamento del vescovo di St. Pölten Kurt Krenn, eminenza grigia dell'Opus Dei e principale tramite, appunto, fra la Santa Sede e il leader austriaco. Per voce del suo quotidiano, la Conferenza episcopale italiana è ripetutamente accorsa in difesa di Haider, negando ogni suo legame con il nazismo (benché non il carattere xenofobo della sua predicazione), criticando l'Unione

Europea per gli interventi ostili alla sua ascesa al governo, definendo «sbraitamenti» e «improvvisazioni da commedia dell'arte» le polemiche causate dalla decisione di ornare piazza San Pietro con un albero di Natale recato in dono dal governatore della Carinzia[72]. Quali sono le ragioni di una posizione che ha urtato platealmente la sensibilità di molti fedeli? Come comprenderla, se non considerando l'ottica *geopolitica* della Santa Sede, se non tenendo conto – oltre che della tradizionale propensione della gerarchia cattolica a minimizzare il rischio antisemita – del fatto che in Haider la Chiesa scorge il depositario di un consenso di massa e, in questa misura, l'incarnazione di un *potere territoriale*? Come spiegare la sordità all'appello di quanti nel mondo chiedevano di rifiutare l'abete carinziano, identificato come un simbolo di riconoscimento, se non arrendendosi all'evidenza che lo scopo era proprio il più formale dei riconoscimenti, la più eclatante apertura di credito a un leader politico impegnato nella difesa della «sostanza spirituale dell'Europa» contro la minaccia del «crescente fondamentalismo islamico», e soprattutto capace di garantire spazio e influenza a una Chiesa allarmata dal moltiplicarsi degli orientamenti religiosi e dal contestuale dilagare del relativismo e di culture secolarizzate?

Così torniamo al punto di partenza della nostra analisi. Le rivoluzionarie trasformazioni che, a partire dagli anni Ottanta, i processi di mondializzazione vengono determinando nei rapporti tra popolazioni, funzioni produttive e territori, hanno via via generato un effetto di primaria importanza: il ritorno da protagonista del fattore demografico sulla scena politica europea. Sul piano politico, il governo di tali processi appare ispirato (secondo il modello sperimentato negli Stati Uniti, dove il *melting pot* riproduce scale sociali «razzialmente» determinate) dalla volontà di costruire salde gerarchie sociali, *in parte ricalcate sulla differenza etnico-culturale* dei gruppi umani in essi coinvolti[73] (in parte, poiché rimangono naturalmente attive anche altre logiche riproduttive, nelle quali il fattore etnico non interferisce o svolge un ruolo secondario). È facile comprendere come in questo contesto abbiano grande incidenza dinamiche migratorie di inedita portata. In tutta l'Europa occidentale la composizione sociale delle popolazioni è soggetta a costanti modificazioni, che – ben-

ché drammatizzate da deformazioni propagandistiche – costituiscono un oggettivo fattore di instabilità e forniscono materia prima a un programma di ingegneria sociale teso alla strutturazione di sistemi sociali rigidamente gerarchizzati. Sul piano ideologico, ciò ha comportato e comporta un'opera di marcata *etnicizzazione dei conflitti sociali e politici* (ivi comprese le guerre, a loro volta restituite a un ruolo chiave nel teatro continentale e nello scacchiere geopolitico circostante). In questo senso si è ritenuto di evocare la sinistra ombra di un «nuovo ordine europeo», suggerendo la possibilità di istituire una analogia con la più cupa stagione della nostra storia recente.

A questo riguardo vale la pena di tornare brevemente sulla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea approvata lo scorso autunno nei vertici di Biarritz e Nizza. Si è già detto di concordare con quanti sottolineano il valore di un documento che, per il fatto stesso di collocarsi sul terreno giuridico, costituisce un elemento di contrasto verso l'egemonia della logica economica nel governo dell'Unione. C'è di più. Per la loro stessa natura di proposizioni generali, i principi giuridici recano in sé potenzialità progressive, in quanto generano contraddizioni rispetto a situazioni di privilegio o discriminazione. Così, nel caso della Carta, è vero che l'art. 45 riconosce il «diritto di circolare e soggiornare liberamente nel territorio degli Stati membri» ai soli «cittadini dell'Unione»; ma è altrettanto indubbio che il «Preambolo» declina il principio della «libera circolazione delle persone» in chiave universalistica, inserendo nel testo un contrasto suscettibile di importanti sviluppi. In questo senso ha ragione Stefano Rodotà quando raccomanda di prendere sul serio il principio della «dignità umana», dichiarata «inviolabile» dal primo articolo della Carta, e di resistere alla tentazione di liquidare questa e altre dichiarazioni (a cominciare dal «diritto a condizioni di lavoro sane, sicure e dignitose» riconosciuto a «ogni lavoratore» dall'art. 31) in quanto puramente prescrittive[74]. Anche alcuni astratti confronti con le Costituzioni nazionali vigenti (sviluppati per mostrare come la Carta europea rechi un «contenuto [...] nettamente e clamorosamente regressivo»[75]) andrebbero condotti con la consapevolezza degli sconvolgimenti intervenuti, nell'ultimo ventennio, nel panorama sociale del continente, per la prima volta, nella sua storia recente, confrontato con le sfide della multietnicità di massa.

Ma se per un verso impone interpretazioni realistiche di un testo chiamato a definire un difficile equilibrio tra istanze molteplici e difformi, per l'altro l'attuale situazione politica dell'Unione e gli orientamenti prevalenti negli organismi comunitari e nei governi degli Stati membri lasciano sulla Carta tracce indubbiamente pesanti. Limitiamoci anche qui a pochi esempi, connessi al tema dell'immigrazione. Non solo, pur distinguendola dall'«origine etnica» e dal «colore della pelle», l'art. 21 fa riferimento alla «razza», senza mostrare alcuna incertezza in merito allo statuto puramente ideologico del concetto; ma tutto il testo è scandito dalla distinzione fra due condizioni soggettive – quella di «individuo» (o «persona», o «cittadino dei paesi terzi») e quella di «cittadino dell'Unione» – alle quali corrispondono diritti ben diversi tanto sul terreno politico e civile (diritto di voto e di eleggibilità; diritto d'accesso ai documenti; libertà di circolazione e di soggiorno [artt. 39-40, 42, 45]), quanto su quello economico e sociale (per cui solo ai cittadini comunitari è attribuita «la libertà di cercare un lavoro, di lavorare, di stabilirsi o di prestare servizi in qualunque Stato membro» [art. 15] e solo a quanti risiedono «legalmente» nell'Unione sono riconosciute prestazioni di sicurezza sociale e sanitaria [artt. 34-35]). Si capisce, al di là di ogni saggio invito alla cautela, la preoccupazione di Michel Tubiana, presidente della Lega dei diritti dell'uomo, persuaso che la Carta tradisca la scelta «dell'Europa fortezza» e comporti addirittura «una diminuzione dei diritti degli stranieri residenti regolari»[76]. Tale preoccupazione appare ancor più condivisibile alla luce degli ultimi sviluppi della concertazione tra le politiche europee in tema di migrazione. Per ciò che attiene al diritto d'asilo (per il quale l'art. 19 introduce la condizione restrittiva dell'esistenza di «un rischio serio» nel paese di provenienza), la Carta sembra aver dato impulso alla ricerca di convergenze tra la posizione inglese e quella italiana nel segno della sostanziale equiparazione tra richiedenti asilo politico e migranti economici[77].

La chiave sta nell'ordine delle cose e nelle forze che spingono alle spalle del dettato della Carta, costringendolo a soluzioni inesorabili. Benché i principi restino e aprano contraddizioni, nell'immediato la costituzione materiale prevale sulle intenzioni migliori e informa di sé decisioni e norme. È inevitabile che l'Europa preveda di darsi regole condizionate dalla pratica politi-

ca dei suoi Stati e dagli interessi che la orientano. Alla luce di quanto si è sin qui considerato, non può stupire che a caratterizzare il governo dei territori e delle popolazioni del continente sia in primo luogo la differenza tra cittadini e stranieri, un *doppio registro della cittadinanza* che confligge con l'universalismo dei diritti fondamentali. Un fugace ritorno in patria basterà a confermare tali conclusioni. In Italia meno di un terzo dei 150mila rom presenti nel paese ha il permesso di soggiorno, e le autorità non garantiscono la cittadinanza nemmeno ai rom nati nel territorio nazionale[78]. Seguendo l'esempio della Spagna di Aznar, la maggioranza che sostiene il governo di centrosinistra approva una nuova legge sull'immigrazione che, compiendo un ulteriore passo verso la creazione di un diritto speciale, dispone la rilevazione delle impronte digitali degli stranieri d'incerta identità e prevede la reclusione sino a quattro anni per il migrante che tenti di rientrare in Italia dopo esserne già stato espulso. E, mentre il ministro degli Interni presenta un rapporto sullo «stato della sicurezza in Italia» che dimostra la tendenza alla diminuzione di omicidi, reati contro il patrimonio ed episodi di «microcriminalità», il dibattito sull'«insicurezza degli italiani» esce definitivamente dai binari della razionalità per consacrare – contro ogni realtà di fatto – il nesso tra criminalità e immigrazione. Non solo le destre soffiano sul fuoco delle passioni. A far leva sulla paura è anche l'Ulivo che, per bocca del segretario del suo maggior partito, proclama l'impegno a usare la «massima durezza verso l'immigrazione illegale e le presenze clandestine che sono il bacino delle organizzazioni criminali e che fanno crescere l'insicurezza dei cittadini»[79]. Anche questo è un aspetto dell'oggi che richiama alla mente un passato che si vorrebbe consegnare defintivamente alla memoria. Quando in Europa, per meglio governare la società, si cedette alla tentazione di indicare in una minoranza di «intrusi» la causa di ogni sventura, e nella loro eliminazione la «soluzione finale» di ogni difficoltà.

[1]Tra i più recenti contributi sul tema, cfr. N. HARRIS, *I nuovi intoccabili*, il Saggiatore, Milano 1999; S. SASSEN, *Migranti, coloni, rifugiati. Dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa*, Feltrinelli, Milano 2000; S. COLLINSON, *Le migrazioni internazionali e l'Europa: un profilo storico comparato*, il Mulino, Bologna 1994.

[2]Di MOULIER-BOUTANG si vedano in proposito il fondamentale *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, Puf, Paris 1998, e il saggio *Globalizzazione e controllo della mobilità nel capitalismo storico*, in S. MEZZADRA – A. PETRILLO (a cura di), *I confini della globalizzazione. Lavoro, culture, cittadinanza*, manifestolibri, Roma 2000, pp. 67 ss.

[3]S. MEZZADRA – A. PETRILLO, *Introduzione. I confini della globalizzazione*, in ID. (a cura di), *I confini della globalizzazione*, cit., p. 12.

[4]Cfr. al riguardo D. CANNADINE, *Declino e caduta dell'aristocrazia britannica*, Mondadori, Milano 1991; R. HUARD, *Le suffrage universel en France 1848-1946*, Aubier, Paris 1991; P. ROSANVALLON, *Le sacre du citoyen. Du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris 1992; D. LOSURDO, *Democrazia e bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Torino, Bollati Boringhieri 1993; P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, in part. il vol. II, *L'età delle rivoluzioni*, Laterza, Roma-Bari 2000; per un primo inquadramento teorico, G. BONACCHI – A. GROPPI, *I dilemmi della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Laterza, Roma-Bari 1993; T. BONAZZI – M. DUNNE, *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*, il Mulino, Bologna 1993; D. ZOLO, *Cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari 1994.

[5]S. MEZZADRA – A. PETRILLO, *Introduzione. I confini della globalizzazione*, cit., p. 12.

[6]Per un rapido panorama, B. BAUMGARTL – A. FAVELL (a cura di), *La nuova xenofobia in Europa: diversità e intolleranza alla fine del millennio*, Ponte alle Grazie, Firenze 1996.

[7]S. PODDA, *Lo spettro del neonazismo. Cresce, in Germania e in Austria, la violenza razzista*, «Liberazione», 2 agosto 2000; G. AMBROSINO, *Berlino ricorda lo sterminio*, «il manifesto», 28 gennaio 2001. Si tenga presente che il censimento degli episodi di violenza xenofoba e razzista è più difficile di quanto non sembri, considerato il sottile discrimine che li separa dalle «semplici azioni di teppismo»: gli atti di questo genere, compiuti da parte di seguaci della neonazista Npd, ammontano a 5.789 nel solo primo semestre del 2000 (cfr. F. COLESANTI, *I nazisti fuorilegge*, «il manifesto», 9 dicembre 2000); sempre per ciò che riguarda la Germania, le più recenti rilevazioni parlano di un incremento del 40% delle azioni «a carattere xenofobo e antisemita», passate dalle 9.456 del 1999 alle 13.753 del 2000 (cfr. *«Il nazismo non era male»*, «il manifesto», 8 febbraio 2001).

[8]A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, pp. 1619, 1358.

[9]M. HARDT – A. NEGRI, *Empire*, Exils, Paris 2000, pp. 25-41; A. NEGRI, *L'«Impero», stadio supremo dell'imperialismo*, in «Le Monde diplomatique» (ed. it.), VIII (2000), 1, p. 3; su questi temi, cfr. la mia recensione al libro di Hardt e Negri apparsa sul fascicolo di marzo 2001 de «la rivista del manifesto».

[10]S. MEZZADRA – A. PETRILLO, *Introduzione. I confini della globalizzazione*,

cit., p. 11, cui rimandiamo anche per ulteriori riferimenti bibliografici; cfr. in questo senso F. DEPPE, *La politica alla fine del XX secolo. Bilancio e prospettive*, in «alternative», III (1997) 7, pp. 63 ss.; S. SASSEN, *Fuori controllo*, il Saggiatore, Milano 1998 (che, pur sottolineando la *parziale* perdita di sovranità degli Stati nazionali, insiste sul ruolo cruciale da essi svolto quali àmbiti giuridici e territoriali di processi chiave della riproduzione); A. BURGIO, *Modernità del conflitto. Saggio sulla critica marxiana del socialismo*, DeriveApprodi, Roma 1999, pp. 165-7; M.-C. ESPOSITO, *Globalisation de la finance: les États-nations et les banques internationales* e M. FIORAVANTI, *Sovereignty and Constitution: the "European Model" in the Late Nineteenth and Early Twentieth Century*, entrambi in corso di pubblicazione negli atti del convegno «Transformations of Sovereignty: Metamorphoses or Decline?» (Pisa, 1-3 giugno 2000).

[11]*El Retorno de lo Político*, in «El Pais» (Madrid), 31 luglio 1995.

[12]C. OFFE, *Ai confini dei quindici*, «il manifesto», 13 dicembre 2000 (stralcio dalla relazione presentata al convegno «Sfera pubblica e costituzione europea», Roma, 15-16 dicembre 2000).

[13]G. BRONZINI, *La Carta europea della solidarietà*, «il manifesto», 10 ottobre 2000.

[14]A.W. BURKE, *Una strategia regionale statunitense per il bacino caspico*, in «Strategic Review», 1999 (cit. in S. FINARDI, *Stelle e strisce sul Caspio*, «il manifesto», 27 aprile 2000).

[15]Cfr. S. GERVASI, *In Jugoslavia, perché?*, in «Zero in condotta», 29 aprile 1999, pp. 18-20; M; CHOSSUDOVSKY, *Secessione sulle macerie delle ricette occidentali*, «il manifesto», 15 maggio 1999; J. TOSCHI MARAZZANI VISCONTI, *Iugoslavia. Alle radici della tragedia*, in «Alternative Europa», n. 12 (maggio 1999), pp. 6 ss.; M. DINUCCI, *La nuova politica delle cannoniere*, «Liberazione», 15 giugno 1999.

[16]Cfr. M.A. PIRRONE, *Sociologia delle migrazioni e Mediterraneo. Un caso poco esplorato: il Medio Oriente*, I parte, in «altreragioni», 10 (2000), p. 12.

[17]Cfr. sul tema F. GAMBINO, *Migranti nella tempesta: flussi di lavoratori senza diritti e di petrodollari nel Golfo Persico*, in «altreragioni», 1 (1992), pp. 113 ss.; R. MUNGIELLO, *Lavoro coatto a fine secolo in quattro grandi aree economiche*, in «altreragioni», 6 (1997), in part. pp.13-8.

[18]Sul tema si veda da ultimo S. MEZZADRA, *Cittadini della frontiera e confini della cittadinanza*, in A. DAL LAGO – L. GUZZETTI (a cura di), *Politica senza luoghi* («aut aut», 298 [luglio-agosto 2000]); sul tema cfr. L. DI COMITE - M. DE CANDIA (a cura di), *I fenomeni migratori nel bacino mediterraneo*, Cacucci, Bari 1993.

[19]Cfr. «la Repubblica, 3 settembre 1992 (cit. in A. BURGIO, *Dalla Germania con livore*, «il manifesto», 31 ottobre 1992).

[20]Intervista alla «Frankfurter Rundschau» del 12 febbraio 1992 (cit. in G. MARIA DEL RE, *Ombre haideriane sulla Germania*, «LiMes», 2000, 3, p. 110).

[21]Cfr. «Corriere della sera», 21 settembre 1992 (cit. in A. BURGIO, *Dalla Germania con livore*, cit.).

[22]Cfr. M. FORTI, *Migranti e immigrati nell'Europa di Schengen*, in «altreragioni», 2 (1993), pp. 97 ss.; H. DIETRICH, *Regime di controllo delle frontiere e nuove migrazioni nell'Europa di Schengen. Il caso tedesco*, in S. MEZZADRA – A. PETRILLO (a cura di), *I confini della globalizzazione*, cit., pp. 123 ss.

[23]*Dossier Immigrazione*, «Le politiche di contrasto dell'immigrazione clan-

destina, della tratta di esseri umani e di emigranti e della criminalità» (consultabile nel sito «www.governo.it»).

[24]Cfr. S. SASSEN, *Le città nell'economia globale*, il Mulino, Bologna 1997; restano in proposito ricche di stimoli le riflessioni di É. BALIBAR, del quale si vedano, oltre al volume *Le frontiere della democrazia* (manifestolibri, Roma 1993), i saggi *Qu'est-ce qu'une frontière?* e *Les frontières d'Europe*, ora entrambi nel volume *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris 1997, pp. 371 ss.

[25]H. DIETRICH, *Regime di controllo delle frontiere e nuove migrazioni nell'Europa di Schengen*, cit., p. 141.

[26]A. DAL LAGO, *Polizia globale? Note sulle trasformazioni della guerra in Occidente*, in S. MEZZADRA – A. PETRILLO (a cura di), *I confini della globalizzazione*, cit., pp. 244-5; sul tema delle ripercussioni delle nuove guerre europee sul piano guridico e istituzionale è da vedere anche D. ZOLO, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino 2000.

[27]Un aggiornato panorama della nuova destra europea è offerto in B. LUVERÀ, *I confini dell'odio. Il nazionalismo etnico e la nuova destra europea*, Editori Riuniti, Roma 1999 (con bibliografia); sul tema si veda anche il cit. fascicolo 3 del 2000 di «LiMes», *L'Europa dopo Haider*.

[28]Cfr. S. CANNAVÒ, *La metamorfosi dei democristiani europei*, «Liberazione», 3 febbraio 2000; M. MODER, *Nel pieno centro dell'Austria di Heil Haider*, «il manifesto», 19 febbraio 2000; V. BONANNI, *Haider seduce l'Austria*, «Liberazione», 29 gennaio 2000; A. BURGIO, *I confini dell'anima tedesca*, cit.

[29]Cfr. A. BURGIO, *Le piaghe del Novecento*, «il manifesto», 1 marzo 2000 [ora nel presente volume, alle pp. 193 ss.]; G. MARIA DEL RE, *Ombre haideriane sulla Germania*, cit., p. 105; *«Il nazismo non era male»*, «il manifesto», 8 febbraio 2001; V. VANNUCCINI, *Hitler, noie e caccia al nero: così si vive nelle città dell'odio*, «la Repubblica», 21 agosto 2000.

[30]Cfr. «il manifesto», 4 agosto 2000 (*Germania, cresce l'onda neonazista*); G. MARIA DEL RE, *Ombre haideriane sulla Germania*, cit., pp. 106, 109. Per comprendere la complessità del quadro, si consideri che, se da un lato non esita a definire Stoiber «Haider del Reno» e a lanciare l'allarme per «il rischio reale che anche in Germania spunti fuori un leader populista come Jörg Haider», dall'altro lato lo stesso cancelliere Schröder (affiancato da leader sindacali e altri dirigenti della Spd) è solito affermare che «la Germania non è in grado di sopportare ulteriore immigrazione» e che «le quote di nuovi ingressi andrebbero fissate a zero» (*Schröder: temo un Haider in Germania*, «il manifesto», 20 febbraio 2000; G. MARIA DEL RE, *Ombre haideriane sulla Germania*, cit., p.110).

[31]A. BURGIO, *Germania anno 2*, «il manifesto», 3 ottobre 1992; S. SQ., *Stranieri, oro dell'Europa*, «il manifesto», 17 marzo 2000.

[32]In questi termini si esprimevano anche osservatori qualificati come Gian Enrico Rusconi e Gianfranco Pasquino, commentando a caldo, sul «Corriere della sera» (13 e 16 settembre 1992), gravi episodi di violenza xenofoba verificatisi in Germania (cfr. A. BURGIO, *I confini dell'anima tedesca*, «il manifesto», 27 ottobre 1992).

[33]E. COLLOTTI, *Fascismo, fascismi* (1989), Sansoni, Firenze 1994, p. v.

[34]I. DOMINIJANNI, *La «barriera di contatto» del mondo globale*, «il manifesto», 2 febbraio 2000; G.E. RUSCONI, «La Stampa», 2 febbraio 2000 (cit. in *L'intolleranza dei vescovi e le cautele dell'Avvenire sul caso Haider*, «Liberazio-

ne», 3 febbraio 2000); V. BONANNI, *È la grande crisi del popolarismo europeo*, «Liberazione», 17 febbraio 2000. Analoghe posizioni Rusconi ha assunto sin dal primo esplodere della violenza razzista in Germania all'indomani della riunificazione, mettendo in guardia contro «paragoni inaccettabili e superficiali col passato» (cit. in A. BURGIO, *L'ebreo che è in tutti noi*, «il manifesto», 7 novembre 1992).

[35]E. COLLOTTI, *La resistibile ascesa di Herr Haider*, «il manifesto», 13 febbraio 2000.

[36]Cfr. *I luoghi oscuri dove scompare il diritto civile*, «il manifesto», 29 novembre 2000.

[37]G. VILLA, *Bossi: «Fate figli, la famiglia è la nostra ricchezza»*, «il Giornale», 25 agosto 2000.

[38]G. SCARCINA, *Assegno a chi ha il terzo figlio*, «Corriere della sera», 30 gennaio 2001.

[39]Cfr. *Disposizioni per la formazione del bilancio pluriennale ed annuale della Regione Friuli-Venezia Giulia (Legge finanziaria 2000)*, art. 3, 1. Al fine di evitare incidenti nella concreta destinazione delle risorse, la legge friulana riserva i finanziamenti ai soli «nuclei familiari ove almeno uno dei coniugi sia cittadino italiano residente da almeno dodici mesi, con reddito non inferiore all'importo della pensione minima Inps» (art. 3, 1). Di recente, uno dei capi della «fascistissima» Forza nuova così commentava tali provvedimenti: Lega, An e Forza Italia «riprendono molti temi nostri, siamo come una locomotiva, trasciniamo tutto e tutti, tant'è vero che in alcuni comuni si danno incentivi per far nascere gli italiani» (M. CARTOSIO, *Locomotiva elettorale*, «il manifesto», 4 gennaio 2001).

[40]G. BOURSIER, *Little big rom*, «il manifesto», 18 gennaio 2001.

[41]Cfr. *Dossier immigrazione*, cit., «Il quadro generale della politica migratoria italiana»; per uno sguardo d'insieme, C. BONIFAZI, *L'immigrazione straniera in Italia*, il Mulino, Bologna 1998.

[42]A. NOCIONI, *Metti l'immigrato nell'urna*, «Liberazione», 19 dicembre 2000.

[43]Cfr. L. FAZIO, *Nazioni unite, senza frontiere*, «il manifesto», 6 gennaio 2000.

[44]Cfr. C. GUBBINI, *Tuttiflussi, istruzioni per l'uso*, «il manifesto», 7 novembre 2000; G. CASADIO, *Tredicimila immigrati in più*, «la Repubblica», 19 gennaio 2001.

[45]L. TOLLER, *Gli sbarchi di migranti senza documenti al sud: modelli di differenzialismo nella fortezza Europa*, in «altreragioni», 6 (1997), pp. 55-6.

[46]Cfr. R. ULARGIU (a cura di), *Razza operaia. Intervista a Yann Moulier-Boutang*, Calusca Edizioni, Milano 1992, pp. 16 ss.; R. GALLISSOT - M. BOUMAZA – G. CLEMENT, *Ces migrants qui font le prolétariat*, Paris 1994.

[47]A. SIMONCINI, *Migranti, frontiere, spazi di confine. I lavoratori migranti nello spazio salariale*, in «altreragioni», 10 (2000), p. 34.

[48]Per una penetrante analisi del trattamento criminalizzante del fenomeno immigratorio da parte di giornali e televisione in Italia, cfr. A. DAL LAGO, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999. Non si tratta soltanto di efficacia ideologica: un effetto concreto della criminalizzazione dei migranti (oltre che, evidentemente, delle condizioni materiali intollerabili in cui molti di essi vivono) è il costante incremento della presenza di

«stranieri» tra i detenuti nel nostro paese, passati (stando al *Rapporto Italia 2001* dell'Eurispes) dalle 4.017 unità censite alla fine del 1990 alle 15.649 dello scorso 31 ottobre, una cifra che, in termini percentuali, rappresenta oltre il 27% della popolazione carceraria italiana (nel 1996 si trattava di "appena" il 16%: cfr. E. PUGLIESE, *Quei criminali*, «il manifesto», 20 ottobre 1996).

[49]Cfr. S. PALIDDA, *Polizia postmoderna*, Feltrinelli, Milano 2000; A. DAL LAGO, *La produzione della devianza. Teoria sociale e meccanismi di controllo*, ombre corte, Verona 2000; sul tema cfr. M. PASTORE, *Produzione normativa e costruzione sociale della devianza e criminalità tra gli immigrati*, Milano 1995.

[50]L. TOLLER, *Gli sbarchi di migranti senza documenti al sud*, cit., p. 60.

[51]Ivi, p. 50.

[52]A. SIMONCINI, *Migranti, frontiere, spazi di confine*, cit., p. 31

[53]G. MARIA DEL RE, *Ombre haideriane sulla Germania*, cit., p. 108.

[54]G. CALDIRON, *Svizzera: la "quota" della vergogna*, «Liberazione», 24 settembre 2000.

[55]Cfr. A.M. MERLO, *Dimenticare i sans papiers*, «il manifesto», 23 gennaio 2001; *Centocinquanta milioni di migranti nel mondo*, «Liberazione», 2 novembre 2000; L. QUAGLIATA, *E le «non persone» entrarono in chiesa*, «il manifesto», 25 gennaio 2001.

[56]Cfr. *Dossier immigrazione*, cit., alle pp. «I dati sugli immigrati presenti in Italia e in Europa» e «Stati generali sull'immigrazione: politiche locali e percorsi di integrazione»; CARITAS DIOCESANA, *Immigrazione: dossier statistico 2000*, a cura di F. Pittau; E. PUGLIESE (a cura di), *Rapporto sull'immigrazione in Italia*, Ires-CGIL-ediesse, Roma 2000; GRUPPO ABELE, *Annuario Sociale 2000*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 449 ss.

[57]Si può tuttavia tentare un calcolo puramente congetturale. Nel 1997, su un totale di circa 1 milione 300mila migranti presenti sul territorio nazionale, la quota degli irregolari si aggirava intorno alle 400mila unità, una percentuale superiore al 30% (cfr. L. TOLLER, *Gli sbarchi di migranti senza documenti al sud*, cit., p. 51): nell'ipotesi che questo rapporto sia rimasto, nelle sue grandi linee, invariato, la cifra dei «clandestini» attualmente presenti sul territorio italiano sarebbe di oltre 440mila persone.

[58]Cfr. L. TOLLER, *Gli sbarchi di migranti senza documenti al sud*, cit., pp. 54-5.

[59]*Dossier del Viminale: due immigrati ogni 100 abitanti*, «Corriere della sera», 30 gennaio 2001.

[60]*Oggi a Vicenza, città-laboratorio, gli «Stati generali sull'immigrazione»*, «il manifesto», 12 gennaio 2001; P. BONATELLI, *Quello che avremmo potuto fare*, «il manifesto», 13 gennaio 2001.

[61]G. BIFFI, *La città di San Petronio nel terzo millennio. Nota pastorale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2000.

[62]S. MENAFRA, *«Immigrati sì, ma cattolici»*, «il manifesto», 14 settembre 2000.

[63]M. SERRA, *Biffi e l'occhio per occhio in chiave antiislamica*, «la Repubblica», 1 ottobre 2000.

[64]S. MENAFRA, *«Immigrati sì, ma cattolici»*, cit.; M. CARTOSIO, *L'ossessione di Biffi*, «il manifesto», 1 ottobre 2000; F. FANIA, *«Non sa di che parla. È uno schiaffo alla miseria»*, «Liberazione», 1 ottobre 2000; ID., *«Questa Chiesa ha paura del futuro»*, «Liberazione», 7 ottobre 2000; C. GUBBINI, *«Il diverso non può*

farci paura», «il manifesto», 14 settembre 2000. Il riferimento al cardinale Ratzinger riguarda il documento *Dominus Jesus* emanato in concomitanza con le esternazioni di Biffi e riconosciuto «in forma speciale» dallo stesso Giovanni Paolo II. Oltre che nella citata «nota pastorale», l'arcivescovo di Bologna è intervenuto a sostegno della posizione di Ratzinger (sostenendo l'«obbligatorietà e necessità» dell'appartenenza alla Chiesa cattolica romana ai fini della salvezza) in *La Chiesa Cattolica e il problema della salvezza* (Lezioni di teologia ai Docenti universitari), elledici, Torino 2000.

[65]Cfr. *E la destra applaude il cardinale*, «la Repubblica», 1 ottobre 2000; *Biffi nero cardinale*, «Liberazione», 15 settembre 2000; A.M. COSTANTINI, *La crociata del cardinale Biffi*, «Liberazione», 14 settembre 2000; F. NACINOVICH, *I fratelli cattivi del signor Haider*, «Liberazione», 17 ottobre 2000.

[66]Cfr. F. NACINOVICH, *I fratelli cattivi del signor Haider*, cit.; F. FANIA, *Mancino: «Non discriminare». Lega: preghiere e opere per Biffi*, «Liberazione», 7 ottobre 2000.

[67]*Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, Rizzoli, Milano 2000; tra i numerosi articoli cfr. *Gli islamici e noi italiani*, «Corriere della sera», 25 ottobre 2000; *L'astuta trovata della signora Perdivoti*, «l'Espresso», 1 febbraio 2001.

[68]Cfr. *Razzismo, chiesto il rinvio a giudizio del sindaco di Treviso*, «Liberazione», 29 febbraio 2000; G. BETTIN, *La ritirata tattica di Bossi*, «il manifesto», 6 febbraio 2001; D. PARENZO, *Treviso e lo "sceriffo"*, «Liberazione», 7 febbraio 2001.

[69]Cfr. G.-H. SOUTOU, *Il sonno della geopolitica genera mostri*, «LiMes», 2000, 3, pp. 37 ss.

[70]Sono emblematiche, in questo senso, alcune tra le analisi prospettate nella silloge curata da G. DE LUNA, *Figli di un benessere minore. La Lega 1979-1993* (La Nuova Italia, Firenze 1994), nelle quali l'attenzione è interamente focalizzata sui temi ideologici (e, per di più, sull'*autorappresentazione* della Lega), con il risultato di accreditare il movimento di Bossi quale interprete dei reali interessi della propria base elettorale.

[71]G.-H. SOUTOU, *Il sonno della geopolitica genera mostri*, cit., p. 41.

[72]Cfr. NUNTIUS PURPUREUS, *Il cardinal Stickler, la Chiesa d'Austria e i silenzi vaticani*, «il manifesto», 3 febbraio 2000; *L'intolleranza dei vescovi e le cautele dell'Avvenire sul caso Haider*, «Liberazione», 3 febbraio 2000; C. ROSSI, *Roma si inalbera*, «il manifesto», 10 dicembre 2000.

[73]Cfr. in proposito A.G. HARGREAVES, *Racism, Ethnicity, and Politics in Contemporary Europe*, Aldershot - Brookfield, London - New York 1995.

[74]S. RODOTÀ, *La Carta? Leggiamola da sinistra*, «il manifesto», 3 dicembre 2000; per ulteriori approfondimenti in questo senso, si vedano anche il successivo intervento di L. FERRAIOLI, *A che serve quella Carta*, «il manifesto», 10 dicembre 2000, e l'ampio saggio di F. MARCELLI, *La Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea: un nuovo approccio alla costruzione comunitaria?*, in «I diritti dell'uomo. Cronache e battaglie», XI (2000), 1-2, pp. 72 ss..

[75]Così G. FERRARA, *Da Weimar a Maastricht*, in «la rivista del manifesto», ottobre 2000, p. 24; giudizi dello stesso tenore ha formulato, tra gli altri, Isidoro D. Mortellaro in due articoli apparsi sul «manifesto» il 19 e il 28 ottobre 2000.

[76]A.M. MERLO, *Europa, la cittadinanza a due velocità*, «il manifesto», 25 ottobre 2000.

[77]Cfr. O. CASAGRANDE, *Dal diritto al diniego d'asilo*, «il manifesto», 7 feb-

braio 2001; Id., *L'Onu accusa l'Europa*, «il manifesto», 8 febbraio 2001. La legge italiana (40/1998, art. 17) stabilisce l'assoluto divieto di espulsione o respingimento verso Stati nei quali «lo straniero *possa* essere oggetto di persecuzione [...] ovvero *possa* rischiare di essere rinviato verso un altro Stato nel quale non sia protetto dalla persecuzione».

[78]Cfr. G. Boursier, *Nomadi per forza*, «il manifesto», 4 gennaio 2001.

[79]Cfr. M. Bongi, *Immigrati, l'Ulivo si peggiora*, «il manifesto», 21 dicembre 2000.

PARTE PRIMA
Categorie

I. SULLA LOGICA DEL DISCORSO RAZZISTA

Non racconterò una storia: cercherò di presentare una discussione teorica, che naturalmente dalla storia prende spunto e con la storia cerca di fare i conti – una discussione dell'idea di razzismo e una sorta di tentativo di ridefinire questo termine in una maniera che, appunto, prenda sul serio la storia e i problemi che questa ha via via posto.

Per entrare subito in tema, direi che se dovessi porre una epigrafe ad introdurre questo discorso la trarrei da un classico della psicologia novecentesca, *Pensiero e linguaggio* di Lev Vygotskij. Vygotskij afferma che un dialogo «richiede sempre che gli interlocutori sappiano di che cosa si tratta», siano al corrente dell'argomento e conoscano già sin dall'inizio soggetto e tema della conversazione[1]. Ebbene, se noi ipotizzassimo che l'argomento di questo immaginario dialogo sia il razzismo, il presupposto di Vigotskij sarebbe falsificato. Quando ci sono di mezzo il razzismo, la razza e le teorie razziste o «razziali», ciascuno di noi ha in mente cose diverse: ancora oggi, a dispetto del fatto che di questo tema si parla da decenni (e in qualche misura potremmo dire, ma forse già fraintendendoci, da secoli). Beninteso, questo scarto in qualche modo si verifica sempre: però nel caso della razza e del razzismo davvero noi ci muoviamo nella preistoria di una trattazione scientificamente accettabile. Non vorrei sembrare presuntuoso, dare l'impressione di pensare di essere in possesso di una nuova teoria, finalmente "vera". Ritengo tuttavia che in tema di razza e razzismo siamo alle prese con fondamentali problemi definitori, semantici, ancora lontani dall'essere, non dico risolti, ma persino messi a fuoco.

Per avvalorare questa desolante considerazione comincio con una duplice citazione che traggo da uno dei più affidabili strumenti enciclopedici di grande divulgazione, una enciclopedia in un unico volume della Zanichelli, un'opera importante, non tascabile, un attendibile centrifugato, per dir così, del senso comune colto[2] (ed è proprio in considerazione di tali pregi che

mi sembra corretto assumerla come pietra di paragone in queste riflessioni). Questa citazione riguarda i lemmi *razza* e *razzismo* che, come vedremo, sintetizzano con chiarezza quello che tutti noi, in maniera più o meno consapevole, possiamo condividere. Secondo questa enciclopedia la razza è «l'insieme degli individui di una specie animale o vegetale, che si differenziano da altri gruppi della stessa specie, per uno o più caratteri costanti o trasmissibili ai discendenti». Quindi siamo dentro un insieme – la specie – all'interno del quale la razza si distingue dalle altre componenti in base a elementi che si trasmettono di generazione in generazione. Passando al caso specifico della specie umana, questa definizione continua: «relativamente all'uomo, la razza, è una suddivisione degli abitanti della terra, secondo determinati caratteri fisici, tipici di ogni gruppo: colore della pelle, forma degli occhi e del cranio, statura media».

Fin qui, dicevo, difficilmente potremmo eccepire alcunché. Abbiamo i generi e dentro i generi le specie, cioè le razze, caratterizzate da caratteri fisici trasmissibili. In questo caso chi ha composto i lemmi si rende la vita particolarmente facile facendo riferimento a caratteri fenotipici, cioè visibili, ma si potrebbe estendere la definizione a caratteri non immediatamente visibili: fin qui non c'è problema. Se però passiamo alla seconda citazione, quella che riguarda il concetto di «razzismo», si pongono immediatamente diversi problemi. Per l'enciclopedia il razzismo è una teoria che «esalta le qualità superiori di una razza umana e afferma la necessità di conservarla pura da ogni commistione con altre razze, respingendo queste o tenendole in uno stato di inferiorità». Che cosa è legittimato a pensare il lettore della enciclopedia Zanichelli?

Il lettore a questo punto penserà che – posti un genere e le sue varietà specifiche, individuate da caratteri ereditari – il razzista sia colui che, data tale base, afferma: «mi vanno talmente bene i caratteri di questa razza che adesso io mi batto per conservarli puri nel tempo». Questa è l'idea che l'enciclopedia suggerisce e non c'è nessun motivo di ritenere che chi ha composto queste voci abbia voluto confonderci le idee, e tantomeno fare opera di fuorviamento a vantaggio delle teorie razziste. Semplicemente ha conferito una forma nitida a un discorso che appare al senso comune fondato. Questi sono i tempi logici del discorso. Cioè

prima c'è la razza e *dopo* il razzismo, che vuole conservare pure le razze che esistono.

Perché ho cominciato col dire che siamo nella preistoria per quello che riguarda una sufficiente chiarezza concettuale in tema di razzismo? Perché credo che le cose stiano esattamente all'opposto rispetto a questa posizione del problema. Cercherò di mostrare come, se si vuole capire che cos'è il razzismo, occorre *rovesciare la sequenza* e arrivare a dire che le razze non esistono o che, se esistono, in nessun senso sono – questo è un primo paradosso – rilevanti per il discorso razzista; e che, a sua volta, il discorso razzista opera con «razze» che non hanno nulla a che vedere con le razze eventualmente esistenti. In una parola: lungi dall'essere le razze la materia prima su cui il discorso razzista lavora, *al contrario* le «razze» con cui il discorso razzista lavora sono *prodotte (inventate) dal discorso razzista*. Come si vede, rispetto al discorso implicito nella catena concettuale dei due lemmi che leggevo, il discorso va ribaltato di 180 gradi. Insomma, saremmo soddisfatti se, invece di leggere che è razzista chi esalta le pretese qualità superiori di una razza, leggessimo – ma nessuno lo ha mai scritto, tanto meno in un'opera divulgativa – che il razzista professa una teoria che *costruisce* razze, attribuendo a determinati gruppi umani qualità particolarmente brillanti (o particolarmente indecenti). In realtà, il più delle volte particolarmente indecenti, considerato che il razzista non è tanto colui che si «autorazzizza», quanto chi «razzizza» un altro per poi confinarlo in una condizione disagevole o per eliminarlo senza tanti problemi (in questo caso l'autorazzizzazione costituisce una premessa implicita).

INTERPRETAZIONI DEL TERMINE

Che questo conflitto di interpretazioni o di posizioni non attenga ad uno scontro di opinioni lo dimostra il fatto che, in qualche modo, il conflitto sta dentro il medesimo senso comune. Per un verso il senso comune si rispecchia pacificamente in queste due voci dell'enciclopedia. Nessuno è colpito immediatamente dal fatto che in base a questa interpretazione le cose non funzionano. Il senso comune, in generale, si trova abbastanza bene

di fronte a questa definizione. Ma, come osserva Gramsci, il senso comune è il «folclore della filosofia», una sorta di contenitore di frammenti e di pezzi di concezioni del mondo e di visioni filosofiche che hanno provenienze distinte e diverse strutture complessive[3]. Il senso comune è contraddittorio, è problematico, è il luogo di inconsapevoli conflitti.

Per quanto riguarda il nostro discorso, uno dei conflitti interni al senso comune che impediscono una concettualizzazione coerente del razzismo è testimoniato da un fatto. Per un verso, dicevamo che tenderemmo ad accettare le definizioni della Zanichelli; per l'altro tuttavia usiamo l'idea di *razzismo* in connessione con fenomeni, con processi, che non hanno nulla a che vedere con l'impostazione che l'enciclopedia dà al problema. Tanto è vero che, per esempio, parliamo di razzismo anche in relazione a vicende come le «pulizie etniche» nella ex–Jugoslavia o in relazione a tipici conflitti nazionali (tra turchi, iracheni e kurdi; tra inglesi e irlandesi; tra israeliani e palestinesi), o, ancora, alle contrapposizioni sorte in seno a singole comunità nel corso della loro nazionalizzazione (o modernizzazione), come nel caso del nostro paese. Si parla di razzismo a proposito della persecuzione che Turchia e Iraq compiono a danno della minoranza kurda; a proposito del genocidio verificatosi in Rwanda; delle violenze che hanno costellato i rapporti fra il Regno Unito e l'Irlanda e tra la Spagna e il paese basco. Si parla di razzismo nei confronti degli ebrei e certo nessuno se ne stupisce. Si parla di razzismo anti–meridionale nella vicenda italiana: se ne parlò nei primi decenni del secolo, sulla scia delle polemiche suscitate dalle tesi di Niceforo e Sergi e se ne parla oggi in margine alla difesa aggressiva delle presunte caratteristiche etniche di lombardi e veneti da parte della Lega Nord e della Liga Veneta[4].

Qui si pone evidentemente una questione cruciale. Occorre chiedersi se si tratti di un uso metaforico del termine razzismo; o se non si tratti invece di un uso che denota la percezione in tutti questi fenomeni – che, pure, non hanno nulla a che vedere con elementi che l'enciclopedia citata pone a fondamento delle proprie definizioni – la percezione, dicevo, di un tema concettuale e di una sequenza logica effettivamente connessi al razzismo. L'enciclopedia dice che esiste la razza quando esistono caratteristiche fisiche trasmissibili; dopo di che il razzismo ci costruisce

sopra la sua mitologia, caricando di valori positivi o negativi questi gruppi umani. Ma in nessuno di questi esempi (e tanti altri se ne potrebbero fare) sono caratteri fisici trasmissibili di generazione in generazione ad indurre tutti noi a parlare in questi altri casi di razzismo, di conflitti tra razze.

Come si vede, qui c'è un problema. Non credo che sarebbe giusto sostenere che quando parliamo di razzismo anti-irlandese, antimeridionale, antisemita, impieghiamo l'idea di razza come una semplice metafora. Penso invece che questo modo di usare l'idea di *razzismo*, proprio dal punto di vista scientifico, veicoli molta più verità che non il primo modo di ragionare, che sembrava molto più prudente e concreto. Questo perché? Perché in realtà il razzismo *non presuppone mai l'esistenza di una «razza»*. Non è mai un discorso che prende avvio dall'esistenza di razze diverse. Sto facendo delle affermazioni volutamente estreme. Naturalmente se si pensa al razzismo tra bianchi e neri negli Stati Uniti o in Sudafrica, casi tipici delle relazioni razziali violente, si potrebbe dire che ci vuole del coraggio per sostenere che lì il razzismo non *parta* dall'esistenza delle «razze». Al contrario, sostengo che nemmeno in quel caso il razzismo *parte* dall'esistenza di caratteri fisici diversi. Anticipo qui un argomento sul quale tornerò, perché mi preme essere comprensibile: la mia idea è che in quei casi ci sia solo una coincidenza tra la presenza effettiva di gruppi umani caratterizzati da fenotipi diversi e le ragioni che stanno alla base del razzismo e che – come vedremo subito – non hanno nulla a che fare con l'esistenza di specifici caratteri fisici. Una coincidenza. Ma tralasciamo per il momento questi casi tutto sommato particolari, visto che le cosiddette società multirazziali sono ancora una minoranza.

Se consideriamo le società «monorazziali» – per esempio la maggioranza delle società europee, che solo negli ultimi anni si avviano a diventare società «multirazziali» (il caso francese è un caso a sé, per la vicenda di un colonialismo assimilatorio relativamente eccezionale) è un fatto che queste società hanno conosciuto e conoscono il razzismo. Che cosa penseremmo di chi negasse che l'Europa è stata (ed è) una culla del razzismo? Ma come potremmo giustificare la nostra protesta se muovessimo dalle definizioni contenute nella nostra enciclopedia? Se ci acconten-

tassimo, per prudenza o per una malintesa concretezza, dell'impostazione di quella enciclopedia, dovremmo desumerne che le violenze che in questo secolo hanno visto contrapporsi gruppi umani diversi non sono razziste: o, peggio, ci ritroveremmo in una imbarazzante compagnia con i razzisti, perché – per parlare di razzismo – dovremmo immaginare che lì qualche carattere somatico c'entri. Se razzismo c'è stato e dovesse avere ragione l'enciclopedia, dovremmo dire che alla base di persecuzioni e genocidi c'è qualche carattere fisico ereditario. Credo che nessuno di noi abbia intenzione di imbarcarsi nella impresa difficile e per fortuna votata al fallimento degli antropologi fisici che dovevano dimostrare che gli ebrei o gli zingari o gli omosessuali sono fatti diversamente dagli altri: hanno il naso in un certo modo, il cranio di una certa forma, il sangue diversamente composto... poi si scopre che, per fare solo un esempio, Paul Newman ha origini ebraiche e allora si capisce che qualcosa non va in questo discorso!

Si tratta di fare i conti in maniera seria con la storia europea, elaborando concetti capaci di coprire l'intera fenomenologia del processo storico. Insisto su questo riferimento storico. Non sono d'accordo con Foucault che limita questo discorso al Novecento o al tardo Ottocento, né con Mosse che parte dal XVIII secolo; e al tempo stesso dissento da quanti fanno la storia del «razzismo perenne». La dimostrazione risiederebbe nel fatto che sempre la descrizione del popolo diverso si è avvalsa di stereotipi, della caricatura, della costruzione di immagini stilizzate. Così si perde di vista la dinamica funzionale del discorso razziale, la costruzione di stereotipi naturalistici connessi alla *legittimazione* di una collocazione sociale: più precisamente, alla *giustificazione* di pratiche o argomentazioni che *entrano in conflitto* con i principi universalistici fondativi del moderno. In questo senso il razzismo è tipico della modernità, una sua *patologia specifica*, se si vuol dire così.

Cosa cambia nelle società europee attorno al Cinque-Seicento e soprattutto nei secoli successivi? La modernità ha una caratteristica: cambia il ritmo dei mutamenti, cambia la velocità con cui si trasformano le identità e le funzioni sociali, la collocazione nella società dei vari gruppi che la compongono. Da allora la società è sempre più fluida, attraversata da mutamenti sempre

più rapidi. L'ipotesi che varrebbe la pena di verificare è se il discorso razzista non si sviluppi proprio perché produttore di identità stabili nel tempo, di stereotipi che, in quanto lavorano con elementi di presunta naturalità, sono fissi e costanti: in definitiva, se non sia il caso di ipotizzare che il discorso razzista nasce nella modernità proprio come reazione al mutamento. Quando ci si accorge che nella società moderna tutto rischia di cambiare, poiché la mobilità sociale rischia di confondere le carte in maniera inquietante, e quello che mi stava ieri sotto rischia di starmi di sopra domani (e magari già questa sera a mio pari), allora il discorso razzista produce ragioni per cui questa mobilità non è possibile. Non si può cambiare di collocazione perché si è diversi per natura.

Viene in mente Montesquieu, quando rimprovera una eccessiva radicalità alla tradizione storica degli aristocratici. Che cosa dicevano questi ultimi? Sostenevano che quella parte – borghese – della società francese che veniva reclamando la nobilitazione non poteva diventare nobile al pari della vecchia aristocrazia, perché discendeva da un'altra razza. Per sostenere questo argomento si inventarono – in assenza totale di caratteri fisici perché erano tutti francesi – che i non nobili, i borghesi erano discendenti dei gallo-romani mentre i nobili erano discendenti dei germani e dei franchi. Questa mi pare la più inconfutabile dimostrazione che il discorso razzista non ha alcun bisogno di caratteri fisici, ma crea identità razziali per bloccare il mutamento della società.

Dunque si tratta di fare i conti con la nostra storia moderna e di elaborare una interpretazione del razzismo in grado di rendere conto dell'intera gamma di processi di inferiorizzazione che la modernità presenta. Giacché se i concetti ci costringono a continui rappezzamenti successivi, allora vuol dire che abbiamo sbagliato chiave di interpretazione. Sono convinto che il discorso che sto facendo e che, a dispetto della complessità della faccenda, spero non sia troppo arruffato e confuso, copra l'intera gamma dei fenomeni. Lo ripeto: dobbiamo rovesciare di 180 gradi la prospettiva interpretativa suggerita dalla catena concettuale dei due lemmi dai quali siamo partiti. Non è vero che esiste la razza e poi c'è il razzismo: molto più semplicemente, le «razze» *esistono in quanto c'è il discorso razzista.* Le «razze» di cui il razzista

parla sono interamente invenzioni, costruzioni del discorso razzista. Questa è la mia tesi, ed evidentemente non solo la mia, se è vero che per troncare ogni discussione con chi gli rinfacciava le sue amicizie ebraiche un tipo come Karl Lueger, sindaco antisemita di Vienna a cavallo tra il secolo scorso e il nostro, usava replicare che era lui a decidere chi fosse o non fosse ebreo[5]. In base a questa tesi è possibile definire la razza di cui parla il razzista, la razza di cui si tratta nelle teorie razziste nei termini di una costruzione simbolica: una invenzione utile (vedremo presto in che senso) nel contesto della lotta ideologica e politica o del dibattito culturale.

IL CASO EUROPEO: UN «RAZZISMO SENZA RAZZE»

Tutto ciò sembrerà plausibile in relazione al caso europeo, a proposito del quale si suole parlare infatti di razzismo senza razze. Sembrerà molto meno calzante nei riguardi delle società che definiamo multirazziali, nelle quali, come si diceva in apertura, il senso comune si ritrova a proprio agio nell'attribuire al razzista un «cattivo uso» della differenza razziale data. Se consideriamo queste società, formate da gruppi umani fenotipicamente diversi, sembra assurdo, a prima vista, affermare che il razzismo prescinde da tali differenze, ne è indipendente: parrebbe evidente che, almeno in questo caso, il razzismo sorga sulla base delle differenze naturali, come loro perversa valorizzazione. D'altra parte, il fatto che le relazioni tra gruppi fenotipicamente diversi – tra bianchi e neri o tra bianchi e pellerossa ñ costituiscono il caso paradigmatico di razzismo assolverebbe la impostazione del problema suggerita dalla nostra enciclopedia. Al contrario, anche in questo caso a me pare che tale impostazione rovesci la realtà, istituendo un rapporto tra cause ed effetti che Marx definirebbe feticistico.

Qual è la differenza quando invece di essere in gioco un prete, un calzolaio, un sapiente, un politico sono in gioco un bianco, un nero, un rosso un giallo? In che senso le cose sono – come sembrerebbe – veramente diverse? Sostengo che la sola differenza sta in ciò, che nel secondo caso (quando sono coinvolti gruppi umani fenotipicamente diversi) la costruzione di stereo-

tipi caratterizzati da talune qualità psicologiche, culturali, morali ecc. (cioè la costruzione delle «razze» di cui parla il razzista) *sfrutta* (nel senso che segue gli stessi confini che separano i diversi gruppi) la esistenza di differenze fisiche visibili. Sfrutta queste differenze approfittando di circostanze (vedremo presto di quale genere) che dobbiamo avere la spregiudicatezza e il coraggio intellettuale di definire casuali (accidentalmente date): non essere razzisti implica insomma comprendere che la enorme sovrastruttura ideologica costruita sui colori della pelle (l'idea, per fare solo l'esempio più ovvio, che nella pelle nera si rifletta una maledizione) sia secondaria ad altre ragioni che di per sé non hanno bisogno della pelle o di altri caratteri fisici e che di tali caratteri fisici si limitano a sfruttare l'eventuale presenza. In questo senso è un caso che il razzismo contro gli schiavi sia anche un razzismo contro i neri. E in questo senso, mentre tutti i non-razzisti sanno bene che ñ a dispetto di Voltaire – non è vero che si sia schiavi perché neri, bisogna anche sapere dire con chiarezza che si è neri (cioè: si è visti come neri, individuati in quanto neri) perché si è schiavi. Dobbiamo stare molto attenti a non scambiare ciò che viene prima da ciò che viene dopo, perché altrimenti facciamo un discorso squisitamente razzista. A non incorrere in questo errore ci aiutano per fortuna anche i protagonisti della storia del razzismo. Non è una *boutade* quella di Malcolm X quando diceva di non sapere se si è poveri perché neri o neri perché poveri. La stesso connessione costitutiva tra posizione sociale e appartenenza a una razza è affermata a chiare lettere in una sentenza emessa da una corte della Carolina del Sud nel 1835, dove si afferma testualmente che la «reputazione» costituisce il solo «criterio» per «definire negro un individuo»[6].

Il razzista bianco dirà che se quell'individuo è nero, alla sua pelle nera si accompagnano determinate qualità morali: per il razzista non c'è nessuno scarto tra il suo essere fisico e il suo essere morale. Dunque l'unica critica al discorso razzista è stabilire una netta divaricazione tra la qualità morale e la qualità fisica, negare che esista alcun nesso. Di conseguenza, se noi neghiamo l'esistenza di questo nesso, dobbiamo rinunciare a istituire alcuna differenza tra la stereotipizzazione del nero e la stereotipizzazione del calzolaio, tra la stereotipizzazione dello zingaro e la stereotipizzazione del giallo o del pellerossa. Non ci sono vie

di mezzo: o i caratteri fisici sono presenti in maniera assolutamente accidentale nella definizione di uno stereotipo, allora diremo che prima c'è lo stereotipo e poi, là dove ci sono, si risale ai caratteri fisici, mentre se non ci sono basta una stella gialla. Non possiamo dire che nei confronti del nero il carattere fisico è tra le *fonti* del razzismo, altrimenti ci contraddiciamo e facciamo involontariamente un discorso razzista, che regala al razzista anche un elemento di oggettività. La logica del discorso razzista non ha alcun bisogno dell'elemento fisico. Se ne serve, perché è chiaro che è utile avere dei contrassegni nel momento in cui si vogliono produrre effetti materiali, quali la segregazione, la discriminazione, la violenza. Se l'oggetto di tali processi non ha la pelle nera o il suo equivalente fisico? Non importa: la pelle gliela invento e gliela cucio addosso. Creo dei distintivi che possono essere la lingua, una stella gialla, il lavoro, il credo politico. Il carattere di questi contrassegni non ha alcuna rilevanza ai fini della operatività del dispositivo. Il quale ha un unico essenziale elemento costitutivo: la *naturalizzazione delle identità* (vere o presunte), cioè il fatto che talune caratteristiche (reali o immaginarie) assumono dentro il discorso razzista la qualità di entità *naturali*. Divengono caratteri intimamente connessi al soggetto nella sua ontologia, radicati, trasmissibili: per cui tutti coloro i quali sono portatori di quel carattere, sono irrimediabilmente vincolati a quella funzione, a quella azione e a quella discriminazione.

COME SI COSTRUISCE LA «RAZZA» CHE NON C'È?

Giunti a questo punto e per rendere comprensibile la logica di questo discorso, la domanda alla quale è necessario rispondere proprio per rendere sensata questa ipotesi è la seguente: ammesso che la razza di cui parla il razzista sia inventata, costruita, prodotta sul terreno simbolico dal discorso razzista, quali sono le materie prime con cui viene costruita; il che subito comporta un secondo interrogativo: a quale istanza, a quale interesse obbedisce questa impresa simbolica? Se il razzista si dà pena di costruire questa rappresentazione simbolica, se costruisce la razza che non c'è e che incomincia a vivere *a partire* dal suo discorso, *come* la costruisce e *perché*? Se non sono i caratteri fisici, se non è la

natura, se non sono quegli elementi trasmessi di generazione in generazione come l'ipotesi di partenza suggeriva, allora di che cosa si serve il razzista, con quali mattoni lavora e perché con quelli piuttosto che con altri?

C'è una ipotesi (che a me pare l'unica pertinente) in grado di coprire l'intera fenomenologia dei processi, di spiegare perché tutti quei conflitti ai quali ho fatto riferimento si strutturino sulla base di argomenti di tipo razzista (i baschi, i kurdi, gli ebrei, i meridionali e – perché no? – gli omosessuali, le donne, gli zingari, i sovversivi, visto che c'è anche questo). L'ipotesi è che l'unico vero denominatore comune di tutti i discorsi razzisti (anche di quelli in cui in apparenza sono in questione razze esistenti) è che la fonte costitutiva del discorso razzista siano le dinamiche storico-sociali; e che la scelta della razza dipenda dal fatto che essa consente di ancorare dinamiche sociali e caratteristiche dipendenti dai processi storici a un terreno «naturale» e quindi assolutamente immutabile. L'idea è, insomma, che il discorso razzista consente di *tradurre* in termini naturalistici (rendendole immutabili) le qualità dei soggetti che esso coinvolge e che in realtà hanno a che fare con i processi storico-sociali (dove quest'ultimo concetto non deve essere declinato in termini riduttivamente economicistici: non è in questione esclusivamente la funzione *produttiva* dei soggetti, perché altrimenti non spiegheremmo, per esempio, la razzizzazione del nemico politico). Dobbiamo quindi fare riferimento alla funzione che il soggetto (o il gruppo) svolge dentro la società e alla sua collocazione rispetto all'intera articolazione del conflitto sociale-politico. Muovendoci su questo terreno siamo in grado di coprire in maniera pertinente l'intera fenomenologia del razzismo.

Cominciamo proprio dal razzismo classico, quello che sorge storicamente nel quadro delle relazioni tra bianchi e neri. In molte società vi è stata, per ragioni storiche evidenti, una tragica coincidenza tra caratteri fisici e caratteri sociali. Questo è il punto difficile da individuare e da distinguere. Ad esempio nelle società schiaviste moderne gli schiavi sono stati il più delle volte altri popoli con altre caratteristiche fisiche. E allora il razzista ha avuto buon gioco a dire che questi sono schiavi in quanto sono neri. Per questo, se vogliamo capire in fondo il discorso dobbiamo prendere sul serio quella battuta che facevo prima. Gli schia-

vi sono neri in quanto sono schiavi. » l'essere impiegato come schiavo che ha costruito, nel corso del tempo, l'immagine del nero. Se i neri non fossero stati schiavi non si sarebbe costruito un discorso sul nero: ad esempio, non si sarebbe costruita quell'antropologia che ha fatto del nero l'essere inferiore che sappiamo[7]. Tanto è vero che prima della schiavitù, quelle popolazioni non erano neppure *viste* come nere: abbiamo una cospicua serie di testimonianze dell'incontro tra l'europeo bianco e gli africani ove il colore della pelle non è citato mai. Quasi non se ne accorgessero nemmeno, così come nessuno di noi oggi qui in questa sala penserebbe di dividerci tra biondi e bruni.

Non è che non vediamo che alcuni di noi sono biondi ed altri sono bruni, altri calvi e altri castani: è che nessuna tra queste distinzioni corrisponde ai diversi ruoli svolti dai membri di questa micro-comunità. Ma ove ci trovassimo distinti in base alle funzioni che svolgiamo, allora potremmo trovare utile (allo scopo, per es., di confermare questa distinzione) sostenere che le diverse componenti del nostro gruppo presentano diverse caratteristiche morali (e qui sorge il razzismo); dopodiché avremmo la preoccupazione di rendere visibili queste caratteristiche, appoggiandoci sui caratteri fisici esistenti (se, *per caso*, i conti dovessero tornare, perché i biondi svolgono effettivamente una funzione diversa da quella svolta dai bruni), oppure inventandoceli *ad hoc*.

IL SESSISMO

Ora consideriamo un caso che con grande difficoltà si suole inserire nel quadro analitico del discorso sul razzismo. Poc'anzi, per dimostrare come l'ipotesi della trasmissione dei caratteri fisici non funzioni, ho fatto l'esempio di alcuni conflitti interetnici, come il conflitto israelo-palestinese. Dicevo: il senso comune ha ragione a suggerire che lì c'è una dinamica di tipo razzista. Ha ragione, ma naturalmente non ce lo si spiega se si parte dai caratteri fisici. Lì c'è un problema che ha a che fare col conflitto sociale e con il conflitto bellico –che con il conflitto sociale ha sempre una stretta connessione. Il punto è che spesso la dinamica di tipo razzista interviene costitutivamente nella costruzione di identità e di stereotipi che non hanno nulla a che vedere nemmeno col con-

flitto «etnico»: per esempio il razzismo nei confronti delle donne.

Che cosa è la costruzione dello stereotipo sessista con il quale spesso abbiamo a che fare e che consideriamo frequentemente, e secondo me giustamente, alla stregua di un razzismo? Che cosa si è detto tradizionalmente della donna? Che la donna ha una capacità intellettiva inferiore. Questo non si dice soltanto nei classici della filosofia. È noto che Aristotele tripartisce l'insieme del genere umano. Al sommo della scala ci sono gli individui liberi che sono gli adulti maschi della stirpe. All'ultimo gradino troviamo gli schiavi per natura, che non si sa bene se siano uomini o meno: sono uomini-non-uomini che hanno una capacità debole di volere, una capacità indebolita di elaborare volontà, per cui non sono autonomi nella definizione delle finalità e quindi sono per natura destinati a eseguire, a funzioni di tipo esecutivo. In mezzo c'è una fascia della popolazione che è costituita dai bambini e dalle donne, dove naturalmente i bambini maschi sono destinati a evolvere quindi ad emanciparsi da questa condizione di inferiorità, mentre le bambine no, perché comunque diventano donne e rimangono nella medesima fascia: le donne appunto in questa fascia subalterna stanno e rimangono perché sono dotate di un'anima inferiore rispetto a quella dei maschi. Superiore rispetto a quella degli schiavi ed inferiore rispetto a quella dei maschi. Questo è un modello potentissimo, che sfida i secoli e che non ha, secondo me, soltanto a che vedere con i cascami arcaici di un senso comune reazionario. È in fondo qualche cosa che ha abitato l'antropologia e la psicologia sociale: non voglio dire che questo tuttora continua, ma certamente le ha abitate fino a tutta la prima metà di questo secolo.

Dunque il sessismo: ma pensiamo anche alla razzizzazione delle malattie e della devianza in genere, pensiamo alla razzizzazione degli alcolisti (molti ancora oggi sostengono che l'alcolismo è ereditario), pensiamo alla razzizzazione dell'omosessualità. Ci sono molte ipotesi secondo cui c'è la famosa storia del cromosoma in più o in meno, onde la ricerca affannosa di un radicamento fisico e biologico di differenze che sono evidentemente di ordine culturale, psicologico, che attengono alla libera scelta degli individui in massima parte, o a dinamiche di tipo sociale per ciò che attiene alla devianza e a quella particolare patologia sociale che riguarda le tossicodipendenze.

Come ce la caviamo quando abbiamo a che fare con la costruzione di stereotipi in tutto e per tutto identici al razzismo? «Lo zingaro è ladro». Questo noi lo sentiamo dire sempre, e non si tratta ovviamente di giudizi relativi a singoli individui. Non ci accontentiamo assolutamente di dire che quello zingaro è un ladro, perché questo non ci serve a niente. Anche Pinco Pallino italianissimo può essere un ladro, ma certo noi non arriviamo a dire che l'italiano è ladro. L'argomento diventa forte, produttivo di spiegazioni, perché implica che lo zingaro è ladro in quanto zingaro. Tutti gli zingari sono ladri in quanto zingari sono destinati fin dalla nascita ad essere ladri. Anche qui – badiamo – abbiamo a che fare con la trasmissione ereditaria: ma il punto è che – al contrario di quello che il senso comune crede – il razzismo crea una trasmissione ereditaria di caratteristiche, positive o il più delle volte negative, attribuite a un gruppo.

Vale la pena, a questo riguardo, di soffermarsi brevemente su un piccolo documento, un breve passo della «Prefazione generale» della *Comédie humaine* di Balzac. » una citazione di seconda mano (più precisamente di terza), ma ogni tanto fare delle citazioni di seconda mano è ancora più prestigioso perché la mediazione è altrettanto importante della fonte primaria. In questo caso la fonte sono ancora i *Quaderni del carcere*. Gramsci era un ammiratore di Balzac, così come lo stesso Marx lo era. Entrambi riconoscevano a Balzac una straordinaria sensibilità sociologica e in particolare il merito di avere compreso (questo è, nella lettura che Marx e Gramsci ne forniscono, il senso della *Comédie humaine*) la potenza costitutiva che l'ambiente sociale ha nei confronti della personalità.

Tuttavia, dice Gramsci, Balzac è anche un sociologo «positivista», e proprio la pagina che egli cita e che sto per leggere gli pare dimostrarlo. Che cosa dice dunque Balzac in questa pagina di straordinario interesse, che lo stesso Gramsci cita da un articolo di Paul Bourget, nel quale si tentava di enucleare la teoria politica e sociale che informava la *Comédie*? Leggiamo:

l'animale è un principio che prende la propria forma esteriore, o meglio le differenze della propria forma, dall'ambiente in cui è chiamato a svilupparsi. Le specie zoologiche risultano da queste differenze. Conquistato da questo sistema, io vedo che la società rassomiglia alla natura.

Ecco il punto delicato e cruciale, dove Gramsci coglie il tipico slittamento social-darwinistico: esiste la natura, luogo delle diverse specie che lottano per la sopravvivenza; *sull'esempio della natura cerchiamo di capire che cosa succede nella società*. Balzac prosegue:

Non fa forse essa, natura, dell'uomo seguendo nei diversi ambienti nei quali la sua azione, della natura, si dispiega, non crea altrettanti uomini diversi quante sono le diverse varietà zoologiche? Sono sempre dunque esistite ed esisteranno sempre specie sociali diverse come vi sono specie zoologiche diverse. Le differenze tra un soldato, un operaio, un amministratore, un ozioso [e Gramsci qui mette due punti esclamativi], un sapiente, un uomo di Stato, un commerciante, un marinaio, un poeta, un povero [nuovi punti esclamativi di Gramsci], un prete, sono altrettanto rilevanti quanto quelli che distinguono il lupo, il leone, l'asino, il corvo ed altri animali.

Questo schema di argomentazione è certo metaforico, ma proprio per questo, badate, costituisce uno schema potentissimo, che ha orientato per molto tempo il pensiero sociologico e politico[8]. Esso conferisce al soggetto sociale, a dispetto della sua evidente non-diversità razziale, una caratterizzazione naturalistica; opera, per dir così, una *radicalizzazione dell'identità sociale*, facendo di questa un carattere non meno rilevante e trasmissibile di generazione in generazione di quella che distingue i gruppi umani fenotipicamente distinti. In conclusione, possiamo dire che il social-darwinismo è la «verità» del razzismo (e dice la verità sul suo conto), nel senso che ne rivela i meccanismi costitutivi, il passaggio dall'ordine sociale e dal conflitto politico-storico alla (pretesa) natura.

PER LA CRITICA DELL'OTTICA RAZZISTA

Per concludere. A me sembra evidente: zingari, devianti, poveri, sovversivi, ecc. per un verso; donne, servi o schiavi per un altro; nazionalisti irlandesi o baschi, palestinesi o kurdi, ecc. per un altro ancora; e infine gli ebrei: tutti questi soggetti sono trasformati in razze («razzizzati») per ragioni che attengono al conflitto sociale-politico: i primi in quanto *pericolosi*; i secondi perché *subordinati*; i terzi perché *nemici*; e gli ebrei per tutte que-

ste ragioni insieme e per altre ancora (ad esempio perché si pretende eccellano nelle attività finanziarie e intellettuali, e li si accusa di servirsi di tale presunto talento per i propri disegni di potere): ed è evidente che proprio questa funzione di *jolly* svolta dagli ebrei fa dell'antisemitismo il paradigma del razzismo contemporaneo, sempre in agguato.

Rimane da fare, a modo di sommario finale, un'ultima considerazione. Quando si sostiene che è corretto parlare di razzismo in relazione alla (più o meno esplicitata) stereotipizzazione inferiorizzante di gruppi umani che non hanno nulla di fisicamente identificante si incontra una diffidenza sintetizzabile nel seguente duplice interrogativo: espandendo in maniera indiscriminata il concetto non si rischia di «fare confusione» e persino di rendere in qualche modo meno efficace la lotta contro il razzismo vero, quello che si abbatte sulle razze «indiscutibilmente esistenti»? Ebbene, a me pare che questo interrogativo, a prima vista molto ragionevole e comunque dettato da una preoccupazione condivisibile, implichi un modo di pensare sbagliato (si immagina che il razzismo sarebbe sorto, in un primo momento, in relazione alla persecuzione di determinati soggetti ñ le razze «indiscutibilmente esistenti», appunto – e che i suoi dispositivi discorsivi siano stati estesi in un secondo momento ad altri soggetti non «razzialmente distinti») e generi un effetto paradossale e anche imbarazzante.

Quando si ragiona così, non solo ci si impedisce di individuare le dinamiche razziste che generate in tutta l'ampiezza del terreno sociale, ma – a guardar bene – si nega a tante vittime del razzismo il diritto di difendersene. All'irlandese e allo zingaro, ad esempio, si dirà che possono avere tutte le loro buone ragioni ma, per favore, si rassegnino all'evidenza che il loro problema è di politico o religioso o culturale e *quindi* non implica dinamiche di tipo razzista. E qui sta il paradosso: che si pretende che i soggetti che affermano di essere oggetto di discriminazione razzista esibiscano proprio quei famosi caratteri trasmissibili! Ovvero, si fa un esame *razzista* in nome del conflitto contro il razzismo, visto che per essere considerati vittime del *vero* razzismo bisogna essere... razze, soggetti classificabili in termini razzisti! In altri termini, sfugge che per contrastare una ideologia è necessario ricostruirne la logica, individuare il punto di vista di chi la pro-

fessa; e che a questo scopo non basta contrapporre i propri concetti (che si ritengono ben fondati e immuni da vizi ideologici) al vocabolario del razzista, nel quale si riflette il suo perverso modo di vedere. La critica del razzismo deve fare i conti con il concetto razzista di razza. Solo dopo averne smontato le pretese può impiegare il concetto corretto, scevro da implicazioni razziste. Un modo diverso di procedere, dettato dal pur comprensibile rifiuto di maneggiare materiali ideologici così ripugnanti, dalla paura di venirne contaminati, sarebbe precipitoso e impedirebbe di colpire il bersaglio.

Per quello che concerne il timore che la prospettiva analitica qui suggerita possa ingenerare confusione espandendo eccessivamente l'area semantica del concetto di razzismo, pare a me che tale preoccupazione non sia fondata e che parta da un presupposto erroneo. Affermare, come ho fatto, che il razzismo insorge ogni qual volta si costruisca uno stereotipo riconducendo alla natura del soggetto in causa i suoi presunti caratteri identificanti non significa ampliare a dismisura l'area di riferimenti del problema. Significa, al contrario, stabilire con chiarezza i confini dell'area problematica. Si può, evidentemente non concordare con questa impostazione. Ma una critica non può assumere nulla come ovvio. In base a quale criterio si afferma che questa interpretazione del problema condurrebbe a una dilatazione eccessiva del termine? Evidentemente si ritiene di sapere qual è la misura giusta e quindi quale sia il vero termine di riferimento del problema: qual è? Per parte mia, mi limito ad osservare che l'unica confutazione della prospettiva analitica che ho cercato di argomentare sarebbe la individuazione di un caso in cui non si dia razzismo pur in presenza della costruzione di uno stereotipo naturalistico inferiorizzante.

[1]L. VYGOTSKY, *Pensiero e linguaggio* (1934), Laterza, Roma-Bari 1990, p. 370.

[2]*Enciclopedia Zanichelli*, Zanichelli, Bologna 1996.

[3]A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere,* edizione critica a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi 1975, p. 2271 (q. 24, § 4).

[4]Cfr. al riguardo V. TETI, *La razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale*, manifestolibri, Roma 1993; A. BURGIO, *Note sul razzismo della Lega nord*, in A. BONOMI – P.P. POGGIO (a cura di), *Ethnos e Demos. Dal leghismo al neopopulismo*, Mimesis, Milano 1996, pp. 215-26 [ora nel presente volume, alle pp. 151 ss.].

[5]Cfr. A. BURGIO, *L'invenzione delle razze. Studi su razzismo e revisionismo storico*, manifestolibri, Roma 1998, p. 22.

[5]Ivi, p. 140; per il riferimento a Malcolm X, cfr. ivi, p. 21.

[6]In questa direzione sembra muoversi una osservazione di D. HARVEY (*La crisi della modernità* [1990], il Saggiatore, Milano 1993, p. 133) che sottolinea come il razzismo sorga dalla «combinazione dello sfruttamento di classe» con le caratteristiche di «coloro (donne, neri, popoli colonizzati, minoranze di ogni tipo) che possono essere prontamente concettualizzati come diversi».

[7]A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 1697-9 (q. 14, § 41), ove si cita un saggio di P. BOURGET (*Les idées politiques et sociales de Balzac*, in «Nouvelles Littéraires», 8 agosto 1931; la traduzione del passo di Balzac ivi riportato, che Gramsci mantiene nell'originale francese, è nostra).

II. PER LA STORIA DEL RAZZISMO ITALIANO

> Se fra noi in Italia si vuole trattare di un razzismo italiano, si vuole solo significare un razzismo [...] che poggia solidi i piedi sulla realtà di un millennio immerso nella luce sfolgorante della storia.
> A. BRUCCULERI, *Razzismo*, 1938

FRAMMENTI DI STORIA DI UN PAESE NORMALE

I trentaquattro capitoli di questo libro[1], tutti inediti, costituiscono i testi rivisti delle relazioni presentate al primo convegno promosso dal «Seminario permanente per la storia del razzismo italiano» con lo scopo di aprire una riflessione interdisciplinare sulle caratteristiche dell'ideologia razzista elaborata nel contesto della nostra tradizione culturale e sui processi materiali in forza dei quali il razzismo ha contribuito allo sviluppo della vicenda nazionale nel periodo tra l'unificazione e la fine del secondo conflitto mondiale. Benché accomunati da un saldo filo conduttore, questi scritti mantengono ciascuno la propria autonomia e possono essere letti l'uno indipendentemente dagli altri e da questo testo introduttivo, del quale l'autore è l'unico responsabile. Il «Seminario» (trasformatosi nel febbraio del 1999 in «Centro studi sulla teoria e la storia del razzismo italiano») è nato nel dicembre del 1994 in vista di due finalità fondamentali. In primo luogo si è proposto di documentare la inconsistenza della mitologia autoassolutoria (il «mito del bravo italiano») per ciò che specificamente attiene alla rilevanza del razzismo nella cultura e nella storia materiale del nostro paese. Autorevolmente accreditata da una parte della storiografia e difesa dai custodi ufficiali delle glorie patrie, questa mitologia narra di un processo di formazione dello Stato nazionale immune – unico nel contesto occidentale – da quella peculiare modalità di nazionalizzazione della cittadinanza consistente nella sua etnicizzazione (*razzizzazione*). E racconta di una esperienza coloniale eccezionalmente

mite, più simile a una impresa umanitaria che a una azione di conquista, e pertanto non bisognosa di legittimazione razzista. Il profondo radicamento della tradizione cristiana è il più delle volte chiamato a testimone della pretesa refrattarietà dell'italiano nei confronti di ideologie e pratiche razziste. Ma anche il fascismo contribuisce paradossalmente a questa trasfigurazione della vicenda nazionale nella misura in cui si presta a rappresentarne il «lato cattivo», fino ad assorbire in sé ogni colpa. Non lo si considera il *risultato* di una lunga preparazione che occorrerebbe indagare ma, con un tipico ribaltamento, la ragione stessa (la *causa*) di quanto lo precedette: così, una volta compreso il fascismo – o, più semplicemente, una volta condannato e magari ridotto a mussolinismo nonché, per ciò che concerne il razzismo, alla sola infamia delle leggi «razziali» – il problema è dato per risolto.

Molti tra i saggi qui raccolti forniscono solidi argomenti per confutare questa vulgata autoassolutoria. Documentano come, non differente da quella degli altri paesi occidentali, anche la storia d'Italia nel tempo della formazione e del consolidamento dello Stato unitario (e, a maggior ragione, all'epoca della sua regressione reazionaria) annoveri tra le sue componenti essenziali ideologie e pratiche razziste nei confronti dei nemici interni (briganti e «degenerati»; «delinquenti» e devianti); delle aree di popolazione di cui occorreva ribadire la subalternità (donne, meridionali, plebi e «classi pericolose»); dei nemici esterni (via via tedeschi; slavi – dall'Ottobre bolscevico in particolare russi – e «mongoloidi»; africani, nemici almeno potenziali, nella misura in cui riottosi a riconoscere la propria «naturale» inferiorità e il proprio bisogno di una guida sovraordinata); e, finalmente, nei riguardi degli ebrei, perniciosa sintesi di tutte queste dimensioni, ossimori viventi: nemici al tempo stesso esterni e interni; incarnazioni della modernità e di un passato intramontabile; popolo primitivo e ipercivilizzato; nazione straniera e cosmopolita; alfieri del socialismo e della plutocrazia. A questo proposito la nostra storia non fa eccezione nel contesto occidentale. Anche in Italia lo Stato borghese riesce a identificare nella nazione la propria base etnicizzandola; realizza la coincidenza tra aree sociali forti e cittadinanza ricorrendo a ragioni indiscutibili, radicate nella natura stessa dei soggetti; e a questo fine ricava una ricca messe

di teorizzazioni dall'antropologia e dalla genetica, dalla teologia e dall'analisi sociologica, dalla biologia, dalla storiografia e dalla psichiatria. Il mito indoeuropeo circola tra orientalisti, glottologi e letterati sin dagli anni Sessanta del secolo scorso in funzione antisemita e antimeridionale (i «sudici» non sono «arii», ma «afri»). La contrapposizione tra «razze storiche» e popoli «senza storia» si diffonde (poco importa se insieme alla celebrazione dei popoli «giovani») a cavallo tra gli anni Settanta e Ottanta contro la minaccia di «invasioni mongoliche» – contro gli slavi «barbari», privi di «ricordi» e «istituzioni» – e contro africani e meridionali (dove il Mezzogiorno è senza mezzi termini «Affrica», anzi i suoi «caffoni» appaiono meno civili dei «beduini», e l'Africa è a sua volta ridotta a una icona identica al nostro Sud). Le accuse rivolte agli ebrei di non volere «mutare natura», di perseverare nell'«intolleranza», di conservare «riti ridicoli» datano sin dagli anni Trenta dell'Ottocento e sottendono la feroce campagna antigiudaica delle gerarchie cattoliche all'indomani della presa di Roma (è una Italia «giudaizzata» e sottomessa alla «Sinagoga di Satana» quella che reca il sommo oltraggio al vicario di Cristo) prima di confluire tra le argomentazioni invocate dal fascismo a sostegno delle leggi antiebraiche. L'arsenale di teorie «scientifiche» (biologiche, mediche, psicologiche, antropologiche, criminologiche, sociali) che col primo Novecento assumono la configurazione di un *corpus* organico motivato dalla preoccupazione di difendere la razza e la nazione dai pericoli della degenerazione fisica e morale (e che con questo scopo intimano l'internamento di folli e deficienti, la reclusione degli asociali, la sterilizzazione dei soggetti «degenerogeni», la sottomissione e la discriminazione politica e sociale delle donne) viene strutturandosi nel corso della seconda metà dell'altro secolo a partire da premesse ideologiche che inducono gran parte dell'intellettualità italiana ad aderire al fascismo in scienza e coscienza. Se per un verso questo arsenale ideologico riprende tratti comuni alla discussione occidentale (prima fra tutti l'ossessiva evocazione del rischio degenerativo), dall'altra parte presenta caratteri specificamente italiani sullo sfondo di quella mescolanza tra teorie antropologiche e morfologiche («biotipologiche») che negli anni del fascismo determina il varo di campagne di «bonifica umana» e di «ortogenesi» e ne affida la gestione alla corporazione medica.

Quello che molte pagine di questo libro contribuiscono a ricostruire è un complesso sistema discorsivo che prende corpo già nel corso del processo di formazione dello Stato italiano e che svolge la duplice funzione di fondare «scientificamente» le gerarchie antropologiche in base alle quali viene organizzandosi un nuovo assetto politico e sociale e di legittimare le pratiche discriminatorie che nel corso dei primi decenni di questo secolo ne promuovono la degenerazione reazionaria.

La consistenza della tradizione razzista o, se non altro, la rilevanza di temi ideologici e di avvenimenti della storia intellettuale, sociale e politica italiana riconducibili a posizioni razziste pongono un problema che chiama in causa l'altra finalità costitutiva del «Seminario permanente per la storia del razzismo italiano». Al cospetto di frequenti episodi di razzismo appare tanto più difficile e tanto più urgente comprendere come mai il mito della immunità italiana al virus razzista abbia goduto e goda tuttavia di ottima salute. Il nesso riduttivo che riconduce tutte le espressioni ideologiche e pratiche del razzismo nostrano alla sua acme (il fascismo e in specie le sue leggi «razziali») spiega molto, ma la sua efficacia resta a sua volta bisognosa di spiegazione a fronte di una vicenda di ampio respiro. Due sembrano le piste lungo le quali cercare una risposta. Per quanto riguarda in particolare l'antisemitismo, ha probabilmente funzionato un meccanismo analogo a quello in forza del quale il fascismo opera come unico centro di imputazione dell'intera storia del razzismo italiano. A fungere da struttura protettiva è in questo caso l'orrore assoluto della Shoah: assunto il genocidio ebraico compiuto dai nazisti a pietra di paragone, è stato agevole presentare l'antisemitismo fascista come un episodio minore, sino a ridurlo a un fenomeno di opportunismo o di mimesi subalterna. Così, di paradosso in paradosso, il nazismo può vantare il «merito» di aver contribuito a banalizzare l'intera questione del razzismo nostrano: se tutto il razzismo precedente si risolve in quello fascista e l'antisemitismo fascista non è, a sua volta, che la pallida ombra di quello nazista – ad un tempo e a dispetto della cronologia archetipo e tripudio del razzismo occidentale – allora il mito della «brava gente» italiana può presumere di riposare su solide fondamenta.

Certamente questo dispositivo può aiutare a comprendere la facilità con cui suole essere archiviata la questione tutt'altro che trascurabile dell'antisemitismo italiano (che non è fenomeno episodico; che, lungi dal trovare un freno nella robusta tradizione cattolica, ne ha semmai tratto nutrimento e spinte alla radicalizzazione; e che ad ogni modo, anche per quanto attiene alle leggi fasciste, non può venire liquidato come semplice imitazione di esempi stranieri). Resta comunque da spiegare la disinvoltura con la quale ci si disfa di tutto il restante carico di vicende e tradizioni legate alla razzizzazione di servi e plebei; di donne e omosessuali; di devianti e folli; di briganti, anarchici e meridionali; di slavi ed africani. La pista che il «Seminario» ha ritenuto indispensabile seguire per venire a capo di questo ulteriore problema chiama in causa da una parte il dispositivo concettuale dell'ideologia razzista, dall'altra le categorie analitiche di cui in sede storica e critica ci si è avvalsi per ricostruire gli sviluppi teorici del razzismo e i suoi rapporti con la storia materiale. È parso evidente che in tanto si è potuto accreditare uno schema assolutorio platealmente smentito dai fatti (sia dalla storia culturale sia da quella politica e sociale del nostro paese) in quanto l'apparato categoriale impiegato nella ricognizione storica di tali fatti non ha consentito di riconoscere in essi altrettante confutazioni di quello schema ideologico. Se non si sono viste manifestazioni di razzismo nella determinazione di quadri antropologici inferiorizzanti coniati a danno delle plebi meridionali e delle «classi pericolose»; se non si è compreso il significato razzista della istituzione di corrispondenze tra determinate appartenenze religiose o nazionali e qualità «naturali» deteriori (e in generale della *svalorizzazione* delle qualità di volta in volta assunte come distintive di un determinato gruppo); se si è mancato di cogliere l'insorgere di una procedura razzizzante nella costruzione di ipotesi biologiche funzionali alla repressione di delinquenti e vagabondi e alla discriminazione della componente femminile della popolazione, è verosimilmente perché – quand'anche lo si cercava – ci si attendeva che il razzismo si presentasse in forme diverse da quelle che esso ha assunto nel contesto italiano: perché non si era disposti a concepire altre strategie di razzizzazione all'infuori di quelle che caratterizzano l'urto tra *comunità umane fenotipicamente diverse* e, più precisamente, lo scontro tra quei gruppi umani – bianchi,

neri, gialli, pellerossa – *che vengono tradizionalmente definiti «razze»* (dove è evidente il circolo perverso in cui si avvolge una intenzione critica che pretenda di operare sulla base dei concetti elaborati dal senso comune e dalla stessa ideologia che essa intenderebbe contrastare). Il fatto di non rinvenire nella storia italiana se non rare tracce (limitate alle esperienze coloniali) della sola forma di razzismo che si era disposti a concepire ha con ogni probabilità impedito di riconoscere il carattere razzista di tanti dispositivi ideologici e processi discriminativi, e ha contribuito al credito di una rappresentazione autoassolutoria della vicenda nazionale priva di fondamento.

Non è difficile comprendere perché la concezione tradizionale del razzismo riservi all'Italia una posizione particolarmente favorevole. Definito il razzismo come l'ideologia che legittima la discriminazione di una o più «razze» dichiarate inferiori, è forte la tendenza a limitare l'àmbito della storia e della critica del razzismo alle teorie che si riferiscono ai gruppi umani tradizionalmente (e proprio sulla base di pregiudizi razzisti) considerati «razze». È poi soprattutto la conseguenza immediata di tali premesse il fatto che la storia di un paese come l'Italia caratterizzato da una sostanziale omogeneità etnica appaia immune da ipoteche razziste. Proprio questa condizione di favore, tuttavia, si rovescia nel contrario dal momento in cui contrasta in modo sempre più stridente con la documentata presenza, nel contesto della storia ideologica, sociale e politica del nostro paese, di posizioni ideologiche e di pratiche discriminative indistinguibili da quelle caratteristiche del razzismo. Da questo punto di vista il caso italiano assume un valore cruciale. Il contrasto estremo tra l'assenza delle premesse di norma ritenute necessarie alla insorgenza del razzismo da una parte e la presenza di un cospicuo *corpus* ideologico sostanzialmente analogo a quello delle più classiche espressioni del razzismo occidentale dall'altra mette allo scoperto nel modo più limpido l'inadeguatezza del quadro analitico tradizionale. Per ciò stesso la definizione del programma di ricerca individuato dal «Seminario» allontana da sé ogni parvenza di arbitrarietà: analizzare il dispositivo concettuale dell'ideologia razzista e mettere in discussione le categorie analitiche impiegate dalla storiografia del razzismo è indispensabile per dissipare i miti assolutori che hanno sin

qui impedito il riconoscimento della normalità italiana in rapporto alla storia del razzismo occidentale; circolarmente, concentrarsi sulla vicenda intellettuale, sociale e politica del nostro paese si dimostra di grande utilità allo scopo di giungere a un'adeguata concettualizzazione dell'ideologia razzista.

Si potrebbe riassumere quanto sin qui osservato dicendo che, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, la storia italiana costituisce di per sé, oggettivamente, una smentita radicale dell'apparato analitico tradizionalmente impiegato dalla storiografia sul razzismo occidentale. E sottolineando come in questa smentita sia contenuta una preziosa lezione di metodo che, nel mostrare l'inadeguatezza (e la subalternità) delle indagini ricostruttive fondate sulla nozione corrente di «razza» e di razzismo, raccomanda di partire dallo studio empirico dei dispositivi ideologici di volta in volta funzionali alla legittimazione delle pratiche discriminatorie per ricavare da tale studio la configurazione delle gerarchie «razziali» operative nei singoli contesti storici. Ma se questo insegnamento scaturisce, per così dire, dalle cose stesse, la responsabilità del singolo studioso diventa decisiva quando si tratta di precisare la logica che presiede alla costituzione del discorso razzista in quanto tale, di individuare il movimento in virtù del quale un dispositivo ideologico inferiorizzante si colloca sul terreno dell'ideologia razzista. Affermare che tutte le posizioni ideologiche razziste sono accomunate dalla funzione di legittimare prassi discriminative non implica infatti che, reciprocamente, ogni posizione ideologica volta alla legittimazione di processi discriminatori sia razzista. L'ideologia razzista è parte di un più vasto sistema discorsivo caratterizzato dalla finalità di legittimare pratiche di discriminazione, di soggiogamento e, in casi estremi, di eliminazione dei soggetti subordinati; ma si connota, nell'àmbito di tale sistema, per il ricorso a uno *specifico dispositivo teorico* in virtù del quale l'insieme dei soggetti discriminati viene rappresentato come «razza» (razzizzato). Sullo storico del razzismo (come, più in generale, su chiunque intenda esercitare nei suoi confronti una critica efficace) incombe dunque l'onere di precisare il criterio distintivo in base al quale è possibile considerare razzista una determinata posizione ideologica.

È convinzione di chi scrive che l'osservazione dell'esperienza storica (l'analisi spregiudicata del dibattito politico-culturale e della discussione scientifica svoltisi in àmbito occidentale nel corso degli ultimi tre secoli) permetta di individuare con precisione il punto di passaggio da una posizione genericamente discriminatoria a una posizione specificamente razzista nella *trascrizione in chiave naturalistica* delle caratteristiche (reali o presunte; visibili o invisibili; fisiche o morali; relative alla funzione sociale, alla condizione economica o al sesso; connesse alla cultura, alla nazionalità, alla religione, all'appartenenza politica ecc.) in base alle quali determinati soggetti sono distinti dal resto della popolazione (o della specie) e discriminati (subordinati o, in casi estremi, eliminati). In altri termini, due sono, in base alla prospettiva analitica che qui si intende argomentare, gli ingredienti *necessari e sufficienti* alla costituzione di una «razza»: essa richiede sempre e soltanto la *presentazione* (non importa se rispondente o meno alla realtà) e la *svalorizzazione* (in tutti i casi arbitraria e ideologica) di uno o più caratteri comuni a tutti gli individui del gruppo destinato alla razzizzazione e stabili nel tempo. Questa è la ragione per cui in tutti i discorsi razzisti il tema della ereditarietà assume un rilievo incomparabile con quello conferito a qualsiasi altro elemento. Per il fatto di svolgere una funzione *costitutiva* della identità di «razza», la (reale o presunta) trasmissione ereditaria di un connotato «razziale» è di gran lunga più importante della sua stessa visibilità, pur cruciale ai fini delle ricadute pratiche del razzismo, a cominciare dalla gestione pubblica (sociale e politica) delle sue teorizzazioni. Per converso, l'insediarsi del razzismo sul terreno della catena ereditaria contribuisce a fare di esso un elemento cardinale ai fini della legittimazione degli assetti sociali esistenti, in buona misura affidata all'efficacia di strategie di riproduzione capaci di giustificare il trasferimento della ricchezza e del rango di generazione in generazione. A sua volta l'ipotesi che il discorso razzista alligni per effetto della semplice attribuzione di un connotato *naturale* (stabile nel tempo) e *deteriore* al gruppo destinato ad essere discriminato aiuta a comprendere la straordinaria pervasività dell'ideologia razzista, favorita dalla elementarità di tale dispositivo logico.

Tra le conseguenze di maggiore rilievo di questa impostazione analitica è indispensabile segnalarne due. Concepito in questo

modo, il razzismo comprende un catalogo vastissimo e virtualmente infinito di formulazioni. Per limitarci a un esempio particolarmente significativo, non vi è nulla da eccepire nella equiparazione tra razzismo e sessismo (o meglio, nella interpretazione del sessismo come variante specifica dell'ideologia razzista) recentemente argomentata da Pierre Bourdieu in considerazione di una comune logica naturalizzante[2]. Nel contesto del discorso sessista, caratterizzato dal tentativo di individuare nel corpo e (o) nelle qualità «spirituali» della donna il fondamento delle sue funzioni sociali e dunque la giustificazione del suo status sociale e politico, la componente femminile della società (e della specie) assume tutti i connotati di una «razza inferiore». Per contro, non dovrebbe essere difficile riconoscere come attestarsi su criteri distintivi stabiliti indipendentemente dall'analisi del dispositivo logico e delle concrete finalità del discorso sessista per ribadire che «altro è la razza, altro il sesso; altro la differenza razziale, altro quella sessuale», sia possibile soltanto muovendo da un'idea di «razza» fondata sull'affermazione della ereditarietà di *determinate* caratteristiche somatiche, psichiche o culturali, e dunque facendo inconsapevolmente propria l'idea di «razza» prospettata da una delle varianti dell'ideologia razzista. Il primo vantaggio della prospettiva analitica qui suggerita consiste dunque nella estensione del campo d'indagine ben al di là dei contesti relazionali che coinvolgono le «razze» tradizionalmente individuate. Prendere avvio, nello studio critico del razzismo, dalle dinamiche di discriminazione e dai dispositivi ideologici messi in opera allo scopo di giustificarle impone di rivolgere l'attenzione anche a comunità etnicamente omogenee, impedendo il perpetuarsi di mitologie assolutorie come quella di cui l'Italia ha sin qui beneficiato. D'altra parte, non parrebbe cogliere nel segno l'obiezione che rimproverasse all'ipotesi ricostruttiva qui delineata un ampliamento *eccessivo* dell'insieme dei processi e dei costrutti ideologici rubricabili come razzisti e tanto meno l'identificazione tra razzismo e discriminazione. L'individuazione del punto di innesco del discorso razzista nella naturalizzazione delle caratteristiche qualificanti il gruppo inferiorizzato traccia una netta linea di demarcazione tra le posizioni genericamente discriminatorie e le argomentazioni razziste. Ciò che invece la logica del discorso razzista non consente è stabilire una volta per tutte dove corrano le linee di confine

tra i gruppi razzizzati e le altre componenti di una collettività (o della specie). Non lo consente evidentemente al critico del razzismo, che in tanto preserva la propria estraneità all'ideologia che intende confutare in quanto non perde mai di vista il carattere convenzionale dell'identità «razziale», la sua essenza di costruzione simbolica. Ma non lo consente nemmeno al razzista, che può giovarsi della potenza del dispositivo ideologico nella misura in cui esso è sempre disponibile a tradurre in chiave naturalistica differenze determinatesi storicamente. C'è dunque un punto di contatto tra il razzista e il critico del razzismo: pur specularmente contrapposte, le posizioni di entrambi trovano un presupposto necessario nel fatto che *tutti i gruppi umani senza eccezione alcuna* possono essere trasformati in «razza». Ma tale coincidenza si accompagna a una differenza essenziale: mentre il critico del razzismo *deve essere cosciente* della pervasività potenzialmente illimitata del razzismo, dal momento che proprio questa consapevolezza ne fonda la sua competenza critica; il razzista *può invece ignorarla del tutto* e anzi trarre dal mancato riconoscimento del carattere arbitrario delle identità «razziali» motivi di più forte identificazione con la propria ideologia. Proprio l'opacità tipica della coscienza razzista permette al razzismo di convivere senza eccessive difficoltà con il paradosso che lo sottende, in virtù del quale esso dev'essere fissista (le differenze «razziali» debbono essere assunte come «naturali» e dunque stabili nel tempo, pena la loro inefficacia ideologica e pratica) e insieme dinamico (la configurazione delle «razze» deve modificarsi in base all'evolversi delle geografie sociali, economiche, culturali e politiche delle singole comunità, pena l'anacronismo dell'ideologia razzista).

L'UNITÀ DEL DISCORSO RAZZISTA

La seconda conseguenza vantaggiosa della impostazione analitica che identifica il razzismo nella costruzione di identità definite da connotati deteriori e trasmissibili per via ereditaria consiste nel rendere visibile la complessità del razzismo quale sistema discorsivo unitario, benché certo non coerente e anzi solcato da profonde contraddizioni. Nella prospettiva critica tradizionale la ricerca muove i primi passi sulla scorta di un catalogo prestabilito dei

gruppi razzizzati, esponendosi al rischio di assumere acriticamente le mappe antropologiche disegnate dall'ideologia razzista. La strategia analitica qui delineata rovescia tale prospettiva: non parte dalla «razza», bensì dalle argomentazioni impiegate per costruirla; per parafrasare il titolo del libro di Robert Miles[3], non indaga il razzismo *dopo* le relazioni «razziali», ma ne suppone l'*antecedenza*, nella convinzione che taluni sistemi relazionali assumano una connotazione «razziale» per effetto di determinati dispositivi ideologici. Tale rovesciamento impone di prendere le mosse dal censimento degli stereotipi e delle figure concettuali, metaforiche e retoriche che nei contesti più diversi mediano la naturalizzazione e la svalorizzazione di identità storicamente determinate. Ciò che emerge da una indagine così ordinata è la frequente occorrenza di talune modalità di stereotipizzazione e la ricorrenza degli stessi argomenti, delle stesse rappresentazioni, degli stessi meccanismi suggestivi, persino delle stesse mitologie storiche in connessione con i soggetti più difformi, accomunati dalla sola condizione di oggetti di procedure razzizzanti. Anche per questa via si comprende la potenza del dispositivo razzista, reso sorprendentemente più e non meno efficace dal ricorso a un insieme limitato di motivi e di simboli continuamente riproposti: quasi che l'esistenza di un compatto immaginario razzista consacrato dalla tradizione – di un arsenale concettuale e simbolico idoneo alla costituzione di una «metarazza» nella quale sono idealmente comprese tutte le «razze» sin qui «conosciute» (inventate) – funzionasse, oltre che da fonte a cui attingere temi di provata efficacia, anche da garanzia di verità delle singole espressioni di razzismo. Le ricadute euristicamente positive di questa prospettiva sono evidenti. Da una parte, la rilevazione delle stesse figure ideologiche nelle procedure di razzizzazione dei soggetti più difformi aiuta a smascherare la strumentalità del discorso razzista, il carattere eminentemente valutativo di rappresentazioni che traggono credibilità dal presentarsi come pure descrizioni del paesaggio umano di una determinata collettività (o della specie). Dall'altra, essa consente di cogliere elementi di razzismo, spesso ben dissimulati, in posizioni insospettabili, nelle quali la ripresa di motivi e metafore ricorrenti nel discorso razzista tradisce intenzioni riposte e talvolta inconsapevoli. Per contro, evocare l'unità del sistema discorsivo del razzismo non significa perdere di vista la specificità delle sue singole forme.

Affermare, per esempio, che l'antisemitismo è una variante specifica dell'ideologia razzista non significa identificarlo con il sessismo o con il razzismo di classe con i quali, pure, esso condivide significativi passaggi stereotipizzanti; allo stesso modo, per tornare al caso italiano, sostenere che il pregiudizio antimeridionale inerisce al campo discorsivo del razzismo non implica confonderlo con la razzizzazione dei devianti o con il razzismo coloniale, benché indubbiamente molti argomenti impiegati per dimostrare l'inferiorità dei «negri» o dei «degenerati» svolgano un ruolo rilevante nella costruzione dello stereotipo del calabrese «primitivo» o del sardo «delinquente» (e viceversa). Lungi dall'attutire la sensibilità critica nei confronti delle molteplici espressioni dell'ideologia razzista, la ricostruzione del sistema discorsivo che ne garantisce l'operatività consente di individuare con precisione le caratteristiche specifiche delle singole forme di razzismo, nella misura in cui su questo sfondo unitario diviene possibile istituire comparazioni in grado di fare risaltare analogie e peculiarità.

Come molti tra i saggi raccolti in questo libro attestano, la storia italiana fornisce significative prove dell'unità del sistema discorsivo del razzismo. Limitiamoci a pochi esempi, prendendo le mosse dalla celebrazione dei «popoli giovani» che ricorre sulle pagine degli ideologi del nazionalismo anti-slavo. Quando, nel 1923, afferma l'ineluttabilità del conflitto italo–jugoslavo individuando nella propensione espansionistica dell'Italia la sfida lanciata da un paese nel fiore della propria «giovinezza», Attilio Tamaro riprende un motivo classico dell'ideologia razzista, presente anche nella battaglia combattuta trent'anni prima dall'alienista e criminologo Angelo Zuccarelli a sostegno della proposta di sterilizzare tarati e degenerati, una misura «profilattica» coraggiosamente attuata, appunto, da popoli giovani e liberi come l'americano. Sullo sfondo della mitologia del «popolo giovane» si muove la caratterizzazione del soggetto «degenerato» e «degenerogeno» come frutto di un sovraccarico di stratificazioni generazionali turbate dagli effetti perversi dell'endogamia o dalla trasmissione di vizi lamarckianamente trasformati in «seconda natura». Di qui il discorso si schiude verso molteplici direzioni. «Vecchio» in questo senso appare agli psichiatri Tanzi e Lugaro il popolo ebraico, sede, in quanto «razza» inquinata «da troppo frequenti matrimoni fra

consanguinei», di una innata «disposizione» a rare malattie nervose degenerative; «vecchio» in un senso analogo sembra a Paolo Orano il popolo sardo, reso dall'isolamento moralmente e biologicamente «anemico» e «sonnolente di razza», quindi preda di «inveteramento» e «restio alle conquiste della civiltà sempre nuove». Senonché la degenerazione comporta una ricaduta a gradi inferiori della catena evolutiva, in forza della quale l'eccesso di storia si rovescia, paradossalmente, nella sua negazione. La «razza» è ricacciata al livello della natura animale o alle fasi primordiali, «primitive» dello sviluppo umano. Questo vale ancora per i sardi di Orano e in generale per i nativi del Mezzogiorno d'Italia (la «razza» calabrese «primitiva, ma simpatica» di Marco Levi Bianchini) che un gioco di specchi apparenta agli «affricani», paradigma vivente della primitività, ridotti a loro volta a immagine esplicativa della «natura» dei meridionali; ma vale anche per le donne, nelle quali Lombroso coglie i segni di un arresto evolutivo, Orano quelli della degenerazione morale e Mantegazza l'evidenza di una massima ed «eterna» prossimità alla fanciullezza, dove riecheggia il topos della «moltitudine bambina» tradizionalmente riferito alle masse subalterne e di nuovo sotteso all'immagine delle plebi meridionali come incapaci di «organamento sociale» e per natura «inadatte al *self government*» (Niceforo). Di qui il passo è breve (benché la contraddizione col tema della senescenza da cui siamo partiti sia stridente) verso la sintesi di un altro motivo cardinale, l'assenza di storia delle «razze» inferiori. Mentre la «mediterranea» è per Niccola Marselli, in quanto superiore, la «razza» per eccellenza «storica», «senza storia» (e per questo idealmente raccolte in una «razza» a se stante) appaiono invece alla maggioranza degli antropologi italiani tra Otto e primo Novecento le donne di qualsiasi provenienza. E «senza storia» («fuori della civiltà») sono gli slavi di Tamaro, come gli ebrei di Orano (portatori di una concezione passiva della vita, antitetica a quella del costruttivo Occidente) e i meridionali di Giuseppe Sergi e di Niceforo, la cui arretratezza assume così i tratti di un destino. «Senza storia», dunque in sostanza animali: «belve assetate di sangue» (Bianco di Saint Jorioz), dunque simili alla plebe, di per sé «più vicina all'animalità che all'umanità» (De Meis); e simili agli ebrei, «cani» che «latrano per tutte le vie» nell'anatema scagliato su di essi da Pio IX all'indomani della caduta di Roma in mani italiane; ai «negri» di Marselli, esseri

di «tipo scimmiesco» usi a «vita comune» con scimpanzè e gorilla; alla donna, «indomita fiera» (la cui sessualità non per nulla si riduce agli occhi di Lombroso e di Ferrero alla funzione riproduttiva); e finalmente ai piccoli borghesi di Giovanni Boine, «piccoli animali voraci, con piccoli bisogni» e «senza nemmeno più l'ungulata ferinità primitiva».

Si potrebbe continuare a lungo, mostrando come il tema dell'animalizzazione della plebe (e della massa, a sua volta assimilata alla donna) apra alla razzizzazione delle classi subalterne, sovente considerate terreno di coltura di degenerazioni (Sergi e Orano) ed equiparate, in una gerarchia tra nazionalità che ripete quella degli strati sociali, ai popoli «inferiori» (onde la convinzione di Ruggero Fauro-Timeus che gli slavi siano, in quanto «non abbienti», «non qualificati»). Osservando come questo plesso si saldi alla polemica antidemocratica, centrale nel discorso dei nazionalisti integrali, e alla virulenta avversione per il bolscevismo, sostenuta a sua volta (sulle pagine della «Civiltà Cattolica») dalla contrapposizione tra una pervertita «fantasia giudaica», di cui il comunismo sarebbe filiazione, e il «buon senso della stirpe ariana». E sottolineando, ancora, come di qui si acceda senza diversioni al grande tema del complotto, che se vede tra i principali imputati ebrei, massoni e socialisti, accomunati tra loro in quanto rivoluzionari «naturali», quindi nemici della Chiesa e della nazione e vettori di una modernità devastante, non manca d'altra parte di coinvolgere, circolarmente, i briganti («occulto, misterioso, vastissimo, diramatissimo ed impalpabile» appare il brigantaggio a Saint Jorioz) e agli stessi slavi, che un giudice fascista definisce «omuncoli» imbevuti «di livore settario», stretti dai vincoli «invisibili» di una cospirazione «ibrida, manovrata da Potenze straniere». Ma gli esempi sin qui addotti saranno apparsi sufficienti a rendere conto dei rimandi interni e di un gioco di allusioni la cui frequenza contribuisce a dare al discorso razzista una parvenza di veridicità. L'ebreo è simile alla donna, dunque affine alla plebe che, se da una parte somiglia alla massa dei diseredati del Sud d'Italia e del mondo, dall'altra lascia intravvedere alle sue spalle la proteiforme galleria degli «anormali» e dei «degenerati». I briganti sono come i «negri», falsi e femminei, diabolici e bestiali, dunque non dissimili dagli slavi – servi per

natura – e dagli ebrei, essi pure alleati del demonio e agli occhi degli uni simili agli africani, a giudizio degli altri affini agli orientali. Con cognizione di causa Ettore Ciccotti parla di «una specie di antisemitismo» a proposito del pregiudizio antimeridionale che dilaga in Italia a cavallo del secolo[4].

Il collante di questo *continuum* discorsivo è la riduzione a natura di culture e sistemi di relazione, di forme di vita, funzioni sociali e comportamenti. Qui nascono le «razze»; e qui la biologia subentra alle scienze umane come paradigma di analisi. Già per Bissolati il posto dell'ebreo nella scala dei «tipi umani» dipende dalla morfologia dei piedi e dei capelli; nello studio dei sardi e dei meridionali Niceforo e Lombroso si appellano ai riscontri craniometrici; sulla base organica della degenerazione che si esprime nella devianza non sussistono dubbi per antropologi, medici e alienisti, e lo stesso vale per l'inferiorità intellettiva e morale della donna; per lo stesso motivo, quando il nemico è il tedesco (all'inizio della prima guerra mondiale) è nella «ipertrofia ereditaria e fissa delle funzioni digestive» rispondente a quella «delle ghiandole seminali» che si individua la causa di una «atavica barbarie» e di una «ributtante frequentissima omosessualità». L'idea che una presunta base naturale racchiuda in sé le ragioni dell'inferiorità di alcuni gruppi umani (e la giustificazione della loro discriminazione) si riflette nella perentoria affermazione della immutibilità del loro modo di essere e di agire: nella documentazione scientifica della tendenza naturale e incoercibile dei meridionali alla devianza; nel riferimento al «posto che per natura» compete alla donna (Sergi), destinata a «fare l'uovo» e dunque a essere «meno intelligente dell'uomo» (Mantegazza); nella raccomandazione di rivolgere la maggiore attenzione, nello studio antropologico e storico, ai «caratteri essenziali della razza», «sostrato permanente, che si trasmette per eredità» (Marselli); nella teorizzazione della «impossibilità assoluta di incivilire molte razze inferiori» (Mantegazza); nella certezza che gli ebrei «resteran sempre ebrei» e che «l'apostasia non serva a nulla» (Boine). La ricorrenza ossessiva delle metafore infettivologiche destinate a orrendi fasti nei deliri dei teorici nazisti e fascisti non è, in questo contesto, motivo di stupore. Ma ancora una volta importa coglierne la polivalenza. Se «escrescenze», «tumori», «parassiti grassi e molesti della vita euro-

pea» sono già per Mantegazza gli ebrei, per Niceforo a diffondere «bacteri patogeni» è la «malaria morale» della «zona delinquente» sarda, così come «bacteri della fermentazione» sociale scorge Gina Lombroso nei «degenerati», e vettori di «infezione» negli sloveni Mario Todeschini. Di qui la corale insistenza sulla necessità di una «bonifica»: «umana» nei riguardi di malati e degenerati, «sociale» nei confronti degli «incroci razziali», «razziale» in quelli delle popolazioni slave della Venezia Giulia e della Dalmazia: dove il ricorso al registro metaforico non autorizza letture condiscendenti o riduttive, se è vero che la «passione adriatica» degli italiani pare per esempio a Timeus una ragione sufficiente per auspicare la «sparizione completa» dei «bifolchi slavi».

L'importanza di questo libro sta nella ricca documentazione che fornisce della complessità e, se si potesse dire, della contraddittoria coerenza del discorso razzista che attraversa, costituendone un denominatore, la pubblicistica politica, la discussione scientifica, le polemiche teologiche, la storiografia, la stessa produzione letteraria nel corso dell'intero processo di formazione e di radicamento dello Stato nazionale italiano sino al fascismo e alla seconda guerra mondiale. Da questa documentazione sembra emergere una conferma dell'ipotesi delineata in precedenza. Il razzismo si instaura nel momento in cui la rappresentazione denigratoria di un gruppo fa ricorso al tema naturalistico allo scopo di affermare la consustanzialità (dunque l'ereditarietà) dei caratteri deteriori attribuiti al gruppo e, per questa via, la legittimità della sua discriminazione o distruzione. «Razze» non sono soltanto determinati gruppi (sostenere una simile tesi implicherebbe fatalmente evocare qualità in loro immanenti e per ciò stesso assumere l'ottica del discorso razzista) bensì tutti quei gruppi umani (di volta in volta definiti su base sociale, religiosa, culturale, politica o economica) ai quali vengono via via attribuite caratteristiche «naturali» negative. Questa formulazione aiuta a trovare una risposta all'ultima questione che conviene affrontare. Come si è osservato, il razzismo deve affermare, pena la perdita della propria operatività, la trasmissione ereditaria, dunque il radicamento somatico, dei caratteri deteriori attribuiti alla «razza». D'altra parte tali caratteri non possono essere presentati come puramente fisici, dal momento che la loro funzione consi-

ste nel fornire un fondamento di legittimazione a trattamenti discriminatori (o genocidiari) a danno di gruppi individuati sulla base della funzione sociale o della identità culturale o religiosa o della appartenenza politica o della condizione economica o della nazionalità o di più di una di queste ragioni contemporaneamente. Ciò impone all'ideologia razzista un onere particolarmente gravoso. Essa deve indicare in un modo plausibile il punto di innesto dell'elemento morale nell'elemento fisico (e, possibilmente, in qualche carattere somatico visibile). E deve farlo, possibilmente, in modo da soddisfare i requisiti del discorso scientifico. Se ancora nel Settecento è sufficiente il sillogismo che desume l'inferiorità di una «razza» dalla sua «bruttezza», facendo leva sull'assunto secondo cui nell'ordine naturale delle cose l'intelligenza si sviluppa in proporzione diretta alla bellezza, via via che il razzismo assume ambizioni di scienza si afferma la necessità di esibire prove più salde, fondate su riscontri oggettivi. Si può dire che una misura del grado di elaborazione (e probabilmente di pericolosità) delle diverse versioni del discorso razzista risiede nell'efficacia della soluzione che ciascuna di esse oppone a questo problema: nell'*efficacia* di tale soluzione, non già – evidentemente – nella sua fondatezza scientifica, della quale solo chi si lasci convincere dal discorso razzista potrebbe persuadersi. È necessario non perdere di vista questa distinzione, non commettere l'errore di scambiare l'inconsistenza scientifica per irrilevanza, quasi si trattasse di misurare il tasso di verità delle diverse espressioni del razzismo e non di studiare come un dispositivo ideologico *radicalmente falso* si costituisca nei contesti più difformi e di comprendere perché, a dispetto della propria falsità, riesca ad esercitare una profonda influenza.

Da questo punto di vista i tentativi dei teorici razzisti di avvalorare il nesso tra caratteristiche somatiche e morali (tra il «temperamento etnico» dei sardi di Niceforo e le sue presunte cause biologiche; tra le «attitudini del pensiero e del sentimento» delle «razze» di Mantegazza e i loro «caratteri anatomici»; tra il sentimento di «eterogeneità psichica» dei «teutonici» di Lugaro e i loro «caratteri somatici»; tra le «manifestazioni etiche, religiose e politiche» degli ebrei perseguitati dal fascismo e la percentuale di «sangue ebreo» nelle loro vene) rappresentano il cuore del dispositivo

razzista. La buona riuscita di questi tentativi – la presentazione di argomenti suggestivi, capaci di operare l'alchimia del passaggio tra psiche e soma (tra storia e natura) – costituisce il punto di maggiore forza delle singole versioni del discorso. D'altra parte, la difficoltà dell'impresa consiglia il più delle volte di glissare sulla questione e di darla per acquisita. Non è agevole indicare con precisione dove, in quale parte del corpo, si annidino l'ebraicità, la natura di slavo o di servo, l'inclinazione alla devianza; e perché quel particolare carattere somatico (il colore della pelle piuttosto che la forma del naso o il sesso femminile) rifletta una determinata qualità morale; e, ancora, quando si sia verificata la somatizzazione dell'elemento morale in forza della quale il dato storico sarebbe divenuto «seconda natura» e la «razza» avrebbe preso forma. Lo sforzo necessario ad accreditare genealogie arbitrarie («romanzi antropologici» le definisce Napoleone Colajanni) traspare, insieme alla consapevolezza della loro fallacia, dalle contorsioni di chi (Romano Pellegrini, direttore del manicomio di Girifalco) si avventura nella costruzione di analogie «epilettico-telluriche» e nella teorizzazione di un «isomorfismo costituzionale» – purtroppo «indimostrabile», benché «metaforicamente seduttivo» – tra il «carattere geo-ambientale della Calabria» e quello «etnico» dei suoi abitanti, ritenuti inclini all'epilessia[5]. Meglio dunque sorvolare. Tuttavia qualche pur rara testimonianza dello sforzo di superare questa difficoltà si trova anche tra i documenti raccolti in questo libro, e questo fatto è indizio della *maturità teorica* del razzismo italiano. Ne è un esempio già quel motivo ricorrente nella cultura cattolica che attribuisce al rifiuto di Cristo da parte degli ebrei culminato nel deicidio la responsabilità di avere trasformato la loro stessa natura, procurando guasti irreversibili alla loro dignità e aprendo un abisso incolmabile tra la stirpe di Israele e il resto del genere umano. Quale peso questo schema abbia esercitato sull'atteggiamento della Santa Sede nei confronti della Shoah è materia tuttora controversa. Non c'è invece ombra di dubbio sul fatto che negli anni Novanta del secolo scorso esso abbia favorito l'indulgenza delle gerarchie vaticane verso l'antisemitismo dei cristiano-sociali austriaci. Il fatto storico della messa a morte di Gesù si è trasformato in una componente della costituzione materiale di un intero popolo, decretandone l'ignominia e legittimandone la persecuzione. In un'argomentazione analoga, benché condotta in tutt'altro contesto, ci si imbatte in una pagina di Boine, impegnato a

tessere l'elogio di Gobineau e a reinterpretarne le teorie in chiave nazionalistica. Per Boine l'importanza di Gobineau consiste nel fornire la materia prima a una ricerca tesa a cogliere il «peso corporale» immanente allo «svolgersi dello spirito». Di questa ricerca egli illustra il programma con ammirevole chiarezza, soffermandosi sul passaggio più scabroso della sua base teorica, la rappresentazione della metamorfosi dell'elemento storico in dato naturale. L'oggetto dell'analisi è precisamente ciò «che s'è da pensiero mutato in detrito di abitudine poi in compatto organismo di abitudine e poi finalmente in legge naturale, in operante quasi obiettiva ed incosciente natura senza cessar per ciò di essere storia, di essere spirito». Nel suo de-storicizzarsi e *farsi natura*, questo materiale ambiguo, questo pensiero divenuto carne rimanendo pensiero è ciò che merita il nome di «razza». Non si potrebbe desiderare descrizione più esplicita, e sbaglieremmo ad addebitare a insufficiente lucidità l'elemento di contraddizione che evidentemente permane. Sarebbe come lamentare che un mito non si liberi di ogni residuo di finzione. Per più di un motivo le parole di Boine appaiono emblematiche di questo primo sondaggio storico sul razzismo italiano tra Otto e Novecento: per l'elevato grado di consapevolezza in ordine alla funzione costitutiva del movimento di naturalizzazione; per il carattere generale dello schema teorico, all'altezza dell'unità del discorso razzista; per lo stesso statuto intellettuale dell'autore, che proprio in quanto non addetto ai lavori – non antropologo né medico, non storico né politico di professione – testimonia la necessità di sottoporre ad analisi, al di là degli steccati disciplinari, l'intero corpo di una tradizione culturale. Queste diverse ragioni dicono della complessità teorica del razzismo italiano, confutando l'alibi della sua pretesa ingenuità; testimoniano della sua consapevolezza in ordine al proprio dispositivo logico e alla propria funzione, della sua pervasività. E suggeriscono la necessità che la ricerca storica raccolga la duplice sfida della revisione delle sue stesse categorie analitiche e del vaglio di territori tradizionalmente trascurati o sottovalutati dalla storiografia sul razzismo. In entrambe queste direzioni ha mosso i primi passi la ricerca iniziata grazie all'impegno del «Seminario permanente per la storia del razzismo italiano» e al convegno bolognese i cui atti siamo lieti di mettere a disposizione del vasto pubblico degli studiosi. Formuliamo l'augurio che il lavoro sin qui svolto costituisca solo la prima tappa di un lungo cammino.

A meno di un anno dalla prima, il Mulino ha deciso di procedere a una nuova edizione di questa corposa silloge[6]. Chi scrive non nasconde la propria soddisfazione per un risultato né scontato né previsto. Raccolte di saggi e, in particolare, di atti di convegni non sono di norma prodotti editoriali di agevole smercio: forse non è troppo presumere ritenere che le eccezioni alla regola, specie se accompagnate da mole cospicua e complessità di argomento, siano un segno di buona qualità. Di certo testimoniano che si sono intercettati interessi culturali diffusi e domande di conoscenza inappagate. Questa circostanza presenta, d'altronde, risvolti problematici. Cercare di rispondere a nuovi interrogativi comporta la formulazione di ipotesi non collaudate, la elaborazione di linee interpretative bisognose di controlli e verifiche, persino, talvolta, l'invenzione di una terminologia. Un margine di rischio è insopprimibile. Così, in questo caso, non sorprende che la pista concettuale definita allo scopo di porre in risalto un tema sinora trascurato – la presenza di una tradizione originale di pensiero razzista nel contesto della cultura italiana – abbia incontrato anche dubbio o argomentata opposizione. Il che del resto non è soltanto legittimo, ma persino augurabile, poiché dal conflitto tra le interpretazioni sorgono ulteriori suggestioni, prospettive più precise, ipotesi di ricerca rinnovate.

Tutt'altro discorso riguarda il sussiego o la preconcetta avversione di chi non si dà pena di intendere prima di obiettare. L'idea guida di alcuni saggi e dell'introduzione non è astrusa né inedita. Individua il punto di generazione di ogni razzismo nella trascrizione in chiave naturalistica di identità storicamente determinate, nella «costruzione della differenza naturalizzata», per riprendere parole di Robert Miles[7]. Sono – dovrebbero essere – concetti noti, se non recepiti. Il fondamentale studio di Colette Guillaumin sull'idea di natura e la sua operatività ideologica è del 1992. A proposito della «nozione di razza o di gruppo "naturale"» vi si legge:

Che cos'è questa nozione di evidenza, questo «dato di natura»? Semplicemente un fatto storico, un fatto sociale. Intendo l'*idea* di razza: la credenza che questa categoria sia un fenomeno materiale. Ecco una formazione

intellettuale eterogenea, con un piede nelle scienze naturali, l'altro nelle scienze sociali; da un lato un insieme di caratteri somatici o fisiologici, insomma la razza quale la concepiscono gli antropologi fisici e i biologi, dall'altro un insieme di caratteri sociali, che connotano un gruppo – ma un gruppo sociale di tipo particolare: un gruppo *percepito come naturale*, un gruppo di esseri umani considerato materialmente specifico nel suo corpo[8].

Con questa ipotesi di partenza si è provato a studiare il caso italiano, sospettando che il tenace convincimento dell'immunità del nostro paese dal morbo razzista riposi su premesse concettuali inadeguate, su un'idea semplicistica di razzismo in forza della quale razzismo non potrebbe esservi in assenza di gruppi umani identificati da caratteri fenotipici evidenti. Dall'ipotesi assunta derivano due conseguenze, delle quali questo libro offre svariati esempi: che la naturalizzazione di un «gruppo» coincide con la sua «razzizzazione»; che non vi è «gruppo» che non possa essere naturalizzato e trasformato in «razza». Non si vede invece perché dovrebbero seguirne la pretesa di estendere – come pure è stato scritto – la «nozione (e il giudizio) di razzismo ad ogni discorso sulle razze» e (ma qui siamo alla svagata caricatura) la tentazione di «considerare razzismo anche qualsivoglia manifestazione di ostilità dei meridionali per i settentrionali, oppure degli operai per i borghesi». D'altra parte, ben si comprende che ogni revisione del linguaggio corrente urti contro attitudini conservative e che la resistenza possa avvalersi anche della deformazione delle altrui posizioni.

Un'ultima considerazione. Le ricerche contenute in questo volume e le attività del gruppo che le ha promosse sono state concepite in spirito di servizio: nella speranza di favorire lo sviluppo di una riflessione sulle caratteristiche e la rilevanza del razzismo italiano tra la fase fondativa dello Stato unitario e il secondo dopoguerra. In questo contesto la pubblicazione di studi che contribuiscono al medesimo risultato è un importante incoraggiamento. Tale appare il bel libro di Alberto M. Banti sull'idea di nazione nel Risorgimento[9]. Tra le numerose scoperte che contiene, una preme qui segnalare: la funzione cruciale svolta, nella costruzione del sentimento nazionale italiano, dall'idea che l'Italia costituisca una comunità naturale («geoparentale», «etnobiologica»), connotata «da tempo immemorabile» da aspetti condivisi e da una «ontolo-

gia profonda», radicata nel sangue, nella terra e nelle «eterne leggi» che reggono l'«essere dei popoli». Scrive Banti:

> La comunità nazionale «d'un istesso sangue, d'un'istessa lingua, d'un'istessa famiglia», dotata di una terra a lei riservata da Dio, oppressa da lunghi secoli da stranieri non più valorosi, ma più abili nell'intrigo; stranieri che usurpano le terre, che oltraggiano le donne, che seminano la discordia tra gli italiani, i quali – «sciagurato furore!» – si son fatti prendere dalla spirale degli odi intestini; la chiamata alle armi, il giuramento, il riscatto possibile...
>
> Questi sono [...] tra i temi principali dell'immagine risorgimentale della nazione[10].

Gli anni sono quelli che corrono tra la fine del Settecento e l'Unità; i nomi, quelli di Cuoco, Minghetti, Massimo d'Azeglio; e ancora Ricciardi, Correnti (emblematico il suo sforzo di argomentare l'essenza naturale della lingua), Pisacane («Un Italiano non sarà mai né Francese, né Tedesco senza una forza estrinseca che violenti il suo naturale»); quindi Mamiani, Pisanelli, Pasquale Stanislao Mancini (presso il quale con straordinaria evidenza riaffiora il nodo nevralgico della circolarità tra natura e cultura, tra carattere immutabile e storia)[11]. Banti osserva, a ragione, che la storia da lui ricostruita illumina la vicenda ulteriore. In questo senso la sua ricerca costituisce una premessa ideale del presente volume. Forse si potrebbe anche dire il contrario, se è vero che negli sviluppi è la chiave delle origini: nella crisi della monarchia e nel fascismo il miglior osservatorio per lo studio del processo unitario; in quest'ultimo scorcio di secolo la «verità» della repubblica. Probabilmente entrambe le prospettive schiudono vie promettenti. Certo è che di una nuova stagione di studi si avverte urgente il bisogno, ora che l'Italia si scopre terra d'immigrazione e su ciascuno incombe l'onere di ripensare a fondo la propria identità.

[1]A. Burgio (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, il Mulino, Bologna 1999; il volume contiene saggi di Enzo Collotti, Michele Nani, Mauro Raspanti, Pier Paolo Poggio, Gaetano Riccardo, Francesco Germinario, Giuliana Benvenuti, Alain Goussot, Nicola Labanca, Alessandro Triulzi, Uoldelul Chelati Dirar, Gianluca Gabrielli, Giovanni Miccoli, Delia Frigessi, Tullia Catalan, Simona Urso, Luigi Urettini, Alessandra Minerbi, Michele Sarfatti, Silva Bon, Irene Guerrini e Marco Pluviano, Domenico Losurdo, Alberto Cavaglion, Ferruccio Giacanelli, Renzo Villa, Claudio Pogliano, Dario Padovan, Anna Rossi-Doria, Valeria Paola Babini, Riccardo Bonavita, Dario Petrosino, Giovanni Dall'Orto, Clara Gallini, Marcella Filippa.

[2]Cfr. *La domination masculine*, Seuil, Paris 1998.

[3] *Racism after "race relations"*, Routledge, London-New York 1993.

[4] *Mezzogiorno e Settentrione d'Italia* (1898), in E. Ciccotti, *Sulla questione meridionale (Scritti e discorsi)*, Casa Editrice Moderna, Milano 1904, pp. 39 ss.; vedine ora il testo in V. Teti, *La razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale*, manifestolibri, Roma 1993, pp. 131-50.

[5]Cfr. S.F. Inglese, *Razza tellurica, razza criminale: il «carattere» calabrese nella mitografia scientifica della prima metà del Novecento*, in «Daedalus», 4/1990, p. 120.

[6][Quest'ultimo paragrafo è il testo della prefazione alla seconda edizione di *Nel nome della razza*, apparsa nel 2000].

[7]*Racism after «race relations»*, cit., p. 102.

[8]*Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, côté-femmes, Paris 1992, p. 171.

[9]*La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino 2000.

[10]Ivi, p. 108; cfr. ancora pp. 75-8, 91-2, 156-7.

[11]Cfr. ivi, pp. 112-5, 157-69.

III. TRA PARTICOLARE E UNIVERSALE. LA QUESTIONE DEL FONDAMENTALISMO

UNA CATEGORIA POLEMICA?

Quando ci si occupa di fondamentalismo, ci si trova ben presto a dover scegliere tra due strade diverse (sempre che la scelta non sia stata compiuta già all'inizio, e che non si faccia altro che andare in cerca di argomenti utili a suffragarla): o demonizzare il fondamentalismo (individuandovi l'antitesi di termini positivi quali modernità, democrazia, laicità, individualismo, libertà), o tesserne l'appassionata difesa (scorgendovi una sacrosanta reazione al colonialismo e all'imperialismo occidentali, o se non altro una espressione di culture aggredite).

Entrambe queste strade, comunque se ne voglia giudicare nel merito, comportano inconvenienti per l'eccessivo tasso di ideologia, che impone a sua volta una considerazione riduttiva o parziale del fenomeno (per esempio, molte delle cose appena dette si attagliano forse al fondamentalismo islamico ma certo non a quello dei movimenti carismatici fioriti in seno al cattolicesimo statunitense). Per questa ragione vorrei provare a battere una terza via, vorrei cercare di discutere l'*idea stessa* di fondamentalismo, per vedere se essa viene effettivamente applicata con un minimo di rigore analitico, anzi se (e a quali condizioni) essa sia di per sé *applicabile* in modo rigoroso e conseguente. Una prospettiva di questo genere porta con sé il rischio di dar forma a un discorso un po' astratto e in apparenza persino accademico. Tuttavia credo che quando si lavora con parole che il dibattito ha fatto diventare così potenti, sia utile fermarsi a verificarne consistenza, pertinenza e coerenza.

Se consideriamo l'uso corrente del termine fondamentalismo, sarebbe difficile negare che esso è usato di norma in funzione polemica e propagandistica. «Fondamentalismo» richiama subito alla mente di tutti noi lettori di quotidiani e utenti del

grande circo mediatico *determinati fenomeni* e *soggetti politici* (in particolare le azioni terroristiche o di guerra imputabili a gruppi o a governi impegnati nella lotta per il ripristino della legge coranica). Molto meno frequente (e tale da richiedere una specifica competenza in chi legge o ascolta) è invece il riferimento dell'idea di fondamentalismo a soggetti di fede diversa (Ebrei, Cristiani, Indù ecc.) e a maggior ragione a laici.

Ma è molto dubbio che, stando così le cose, la parola fondamentalismo possa aspirare a dignità scientifica. Se a compiere azioni terroristiche o belliche nel nome della propria fede (religiosa o politica) sono gruppi dei più svariati orientamenti mentre l'etichetta di fondamentalisti tende ad essere imposta ai soli musulmani, il valore analitico (descrittivo) del termine si rivela sostanzialmente nullo. Del resto, il più esplicito riconoscimento di questo problema (grave al punto di compromettere in prospettiva la possibilità stessa di fare uso del concetto) è rappresentato dal *Fundamentalism Project*, l'ambizioso programma di ricerca varato da due ricercatori dell'Università di Chicago, Martin E. Marty e R. Scott Appleby, allo scopo di produrre un'analisi complessiva del fenomeno, una sorta di censimento dei diversi fondamentalismi esistenti.

L'ambizione del progetto è appunto quella di fornire un quadro esauriente e oggettivo, in modo da allontanare dal discorso sui fondamentalismi il peso dell'interesse polemico e propagandistico. Naturalmente, per procedere in questo censimento l'équipe del *Fundamentalism Project* ha dovuto partire da una definizione del fenomeno (è il solito problema del circolo che si stringe tra materia e strumenti della conoscenza). Si tratta di una definizione inevitabilmente ampia, che ha comunque il vantaggio di aiutare a cogliere quanta ideologia e quanta poca serietà caratterizzino il gran discorrere di fondamentalismo che ci affligge.

In particolare, fondamentalisti sono definiti

> tutti coloro che non si rassegnano a vegetare nella corrosione imposta alla religione dalla società laica [...], [tutti coloro che] combattono *per* [...] una concezione del mondo che hanno ereditato o adottato e che continuamente rafforzano [...], [e ancora tutti coloro che] combattono *con* [...] un arsenale di risorse che adoperano come armi.

Tipica dei fondamentalisti è, date queste premesse, la propensione a «fare sempre scelte drastiche»[1].

Per evitare di dover rinunciare alla categoria, gli autori del progetto hanno dato forma a una definizione forse troppo generica. Certo è che essa non si attaglia ai soli combattenti per l'Islam (ammesso che abbia senso riferirsi all'Islam come a un universo monolitico): in realtà, non vi è credente attivamente impegnato in un'opera di proselitismo che non possa rientrarvi (e quando dico «credente» non intendo solo seguace di una fede in senso stretto *religiosa*).

Più nel dettaglio, gli studiosi del fondamentalismo sembrano concordi nel definire come segue gli ingredienti della particolare religiosità dei movimenti fondamentalisti: un sistema di credenze «unitario, apodittico, irrinunciabile, personale, autoreferente»[2]; un testo (o un sistema testuale) sacro, letto senza mediazioni, senza riguardo verso dispositivi allegorici o metaforici e in prospettiva astorica e inerrante, in quanto il gruppo si ritiene per definizione capace di «interpretare autenticamente la Verità» e di difenderla contro l'immancabile Nemico[3]; infine, al centro dell'azione collettiva espressa dal gruppo fondamentalista e sul terreno delle sue motivazioni psicologiche, un forte investimento simbolico sull'identità, nel senso che

> la posta in gioco è la definizione o ridefinizione di una identità religiosa, culturale e financo politica che si ritiene perduta, minacciata dai processi di atomizzazione sociale propri delle moderne società industriali e post-industriali[4].

Questa definizione dell'idea di fondamentalismo (recentemente formulata da Enzo Pace) consente in particolare di percepire appieno lo scarto tra significato del termine e suo impiego effettivo. È infatti evidente che – posto questo concetto – non c'è nessuna ragione di concentrarsi sul solo fondamentalismo islamico (come avviene invece nel discorso corrente) né di riferirsi ai soli movimenti religiosi.

Mi limito a pochissimi esempi, cominciando dal caso (ovviamente più semplice) di altre confessioni religiose[5]. Tra gli Ebrei non 6 solo il Gush Emunim a predicare la guerra santa contro l'Islam (uno dei capi più prestigiosi del Gush Emunim, il rabbino Menachem Kasher, scrive che «i soldati ebraici che muoiono nelle guerre contro gli arabi sono martiri per la santificazione del nome di Dio»[6]). Sono molti i rabbini che condivido-

no questa posizione nella sostanza e nel tono. Nel 1982 per esempio (mentre l'esercito israeliano assediava Beirut ovest) il gran rabbino di Brooklyn – assai venerato in Israele – raccomandava (stando almeno a uno dei suoi seguaci)

di entrare in città, ammazzare tutti, anche le donne e i bambini, perché gli arabi sono i nostri nemici e, per di più, sono troppi. Se non li ammazziamo ora, si moltiplicheranno e alla fine saranno loro ad ammazzare noi[7].

(Ho scelto questa citazione perché mi sembra evidenzi a dovere come sia difficile spesso distinguere con precisione dove cessi il discorso religioso e dove cominci quello immediatamente politico, connesso in questo caso alle preoccupazioni per la sopravvivenza: vedremo subito come ciò sia essenziale, se non si vuole che l'enfasi sul carattere "religioso" e "anti-laico" del fondamentalismo impedisca di comprenderne adeguatamente la portata.)

Esempi di analogo fanatismo abbondano anche nel mondo cristiano, come sanno bene gli studiosi del fondamentalismo evangelico e cattolico. È forse meno agevole, in questo caso, cogliere espliciti proclami di guerra santa, visto che difficilmente questi movimenti si trovano oggi ad operare in teatri di guerra, ma basterebbe considerare i proclami dei capi falangisti cristiano-maroniti al tempo della guerra in Libano per avere testimonianze inequivocabili di quanto bene la simbologia cristiana si presti ad animare retoriche guerresche. Ad ogni modo, se pensiamo alla forte carica manichea che motiva il dispositivo ideologico di organizzazioni come l'Opus Dei o di movimenti come i neocatecumenali da un lato e carismatici dall'altro (ricorrente è la metafora della «morte per il nemico» quale suggello dell'imitazione di Cristo e l'evocazione di Satana, contro cui si tratta di combattere quotidianamente una «guerra invisibile»[8]); se pensiamo soprattutto al forte coinvolgimento della simbologia cristiana in movimenti razzisti come il Ku-klux-klan (ma l'intera storia del fondamentalismo cristiano americano mostra come esso abbia costituito «una pietra angolare del razzismo istituzionale negli Stati Uniti»[9]), comprendiamo come non vi sia convinzione religiosa incapace di incoraggiare lo sviluppo di ideologie e pratiche fondamentaliste.

Il punto è che – come sottolineavo – contrariamente all'opinione recepita il discorso non può limitarsi alla religione. E questo, ancora una volta, non perché nella cultura musulmana (come del resto in quella ebraica) sia pressoché impossibile distinguere in modo soddisfacente tra religione e politica (il che forse è in parte vero, anche se su questa ambivalenza politico-religiosa dell'Islam si innestano molte strumentalizzazioni[10]); ma perché in base alle definizioni che citavo poc'anzi sono suscettibili di essere definiti fondamentalisti anche molti sistemi di credenze e movimenti *non* religiosi che prosperano in seno alla cultura occidentale.

Mitologie come quelle sviluppatesi intorno alle idee di razza e di civiltà; di destino e di Occidente; di cultura, di evoluzione e di progresso (per citare solo pochi esempi volutamente eterogenei: non tutte queste idee, evidentemente, sono *in se stesse* mitologiche o responsabili delle mitologie che vi si sono ispirate) hanno armato strategie aggressive incarnatesi in guerre di conquista, etnocidi e giganteschi sistemi di sfruttamento dei più deboli e dei più poveri. Idee "laiche" e "moderne"[11] come quelle di razionalità, efficienza e sviluppo sono state piegate a giustificare invasioni, dominazioni, deportazioni, nonché l'organizzazione di rapporti economici il cui esito principale è consistito nel drenaggio di una imponente massa di ricchezza e di risorse (beni e lavoro) dal Terzo (e oggi anche dal Secondo) al Primo mondo.

Facciamo anche qui un paio di esempi, e poi discutiamo un libro apparso di recente. In che cosa si distingue – dal punto di vista dello studioso dei fondamentalismi – il corredo ideologico delle frange estreme dei *communitarians* statunitensi (ai quali sembra ormai certo vada attribuita la responsabilità della bomba di Atlanta, dopo il massacro del grande magazzino di Oklahoma City)[12] da quello dei gruppi islamici impegnati in qualche tipo di guerra santa e tranquillamente definiti fondamentalisti? Può forse aiutare a rispondere a questo interrogativo ricordare un personaggio come il revivalista urbano Bill Sunday, soprannominato l'«uomo d'affari per conto di Dio». Figura di spicco del movimento evangelico negli anni che precedettero la Prima guerra mondiale, Sunday amava incentrare ascoltatissime prediche

intorno al tema della difesa della patria («cristianesimo e patriottismo – ripeteva – sono sinonimi») e di quella che chiamava la «fortezza cristiana». In particolare, l'argomento al quale era solito affidare la prova del proprio «americanismo al cento per cento» era la demonizzazione della Germania: «Rovesciate l'inferno – ripeteva –, mettetelo a testa in giù e, sul fondo, vedrete che c'è scritto: *Made in Germany*!»[13].

Ma (a meno di non ritenere che l'ideologia sia pura maschera, un orpello cinicamente sovrapposto alla tutela armata di interessi materiali) chiedersi se non ci si trovi al cospetto di combattenti di una guerra santa non sarebbe fuori luogo nemmeno ove prendessimo in considerazione certe appassionate esternazioni di paladini nostrani dell'Occidente, di gladiatori pronti a impugnare non metaforiche armi per difendere valori sacri e sacre tradizioni dalla minaccia del barbaro orientale.

Ma vorrei essere ancora più esplicito, e chiedere se il rifiuto di considerare fondamentalisti *tutti coloro che di fatto* – magari attraverso l'uso oligarchico dei cosiddetti «apparati ideologici» – *sottraggono i propri convincimenti al vaglio critico* in nome della loro pretesa evidenza (e ciò *indipendentemente dal genere di convincimenti in questione*) non sia il segno della particolare benevolenza che "istintivamente" proviamo nei confronti dei nostri vicini.

Durante la preparazione di questo testo, ho avuto occasione di leggere un libro di un sociologo italiano, Gian Paolo Prandstraller, apparso quest'anno presso Laterza con il titolo *Relativismo e fondamentalismo*. Il discorso di Prandstraller è semplice: da una parte c'è l'insieme dei valori e dei principi che rispettano il pluralismo, le differenze e la libertà individuale; valori quali la tolleranza, la moderazione, la pazienza; ad essi si collega uno stile di vita caratterizzato dal dubbio, dalla cautela, dall'incertezza, dal senso del possibile e finalmente dalla consapevolezza che il mondo e la vita non hanno un senso in se stessi, ma possono riceverne uno da noi nella misura in cui noi siamo in grado di conferirglielo. Questo stile e questi principi sono ciò che Prandstraller chiama «relativismo». A questo punto, capire cosa sia il fondamentalismo è facile, perché basterà rovesciare di centottanta gradi tutte le virtù di cui si è fin qui tessuto l'elogio.

Il fondamentalismo è ideologia, dogma, certezza, intolleran-

za; è furiosa reazione contro la modernità; è insofferenza per la complessità, quindi propensione al totalitarismo; insofferenza per l'autonomia individuale, quindi inclinazione all'autoritarismo; insofferenza per la molteplicità, quindi propensione all'omologazione; quanto al senso del mondo e della vita, il fondamentalista è istintivamente convinto che esso esista e vada quindi scoperto: anzi, è convinto di averlo scoperto (o riscoperto) lui (o meglio, il gruppo al quale fa riferimento), e di essere quindi autorizzato (anzi obbligato) a promuoverne il riconoscimento.

Fin qui, una definizione come un'altra (come tutte le definizioni, legittima e discutibile). Senonché appare singolare il modo in cui Prandstraller riempie di contenuto gli schemi concettuali così abbozzati: qui – per usare le sue stesse categorie – il meno relativista e il più acceso fondamentalista sembra proprio lui. Chi incarni il modello del fondamentalista agli occhi di Prandstraller è presto detto. Per quanto la sua attenzione si focalizzi sul principe dei fondamentalismi contemporanei, quello islamico, Prandstraller non trascura di menzionare anche «altri fondamentalismi (protestante, ebraico, cattolico, afro-americano, giapponese, ecc.)»[14]. Certo, quello islamico gli appare in qualche modo paradigmatico; ma ciò che gli sembra essenziale del fondamentalismo è la dimensione religiosa, l'affermazione di un assoluto trascendente. A caratterizzare il fondamentalismo sarebbero le conseguenze ideologiche e pratiche di quelle che egli chiama le «*spiegazioni monistiche della realtà* basate sull'idea di 'trascendenza'»; sarebbe questa dimensione trascendente ad assegnare a questi sistemi di credenza un «connotato totalitario»[15].

Nulla di sconvolgente, naturalmente. Vi sono molti ferventi laici che – forse perché hanno qualche problema irrisolto con la religione – vedono in quest'ultima il distillato di ogni male. Un po' così era lo stesso Voltaire, spirito quant'altri mai impregnato di pathos religioso. La meraviglia sorge invece quando Prandstraller presenta le caratteristiche materiali dell'antitesi positiva del fondamentalismo, cioè i contenuti del suo «relativismo». Ebbene, in queste pagine prende corpo una rappresentazione della nostra società (per intenderci: della società borghese, capitalistica, occidentale, post-industriale) che lascia davvero trasecolati.

L'aumento di produttività e ricchezza sembrerebbe tradursi non problematicamente nel miglioramento della qualità della vita, senza che mai ci si soffermi sulle sperequazioni conseguenti alla logica riproduttiva del capitalismo. Alla competizione economica è riconosciuto il merito di generare ricchezza e di promuovere la realizzazione di «opportunità intellettuali, spirituali, estetiche, sessuali, progettuali, politiche, comunicative, ecc.»[16], senza che mai ci si attardi a considerare gli effetti distruttivi della competizione globale nello sfruttamento del lavoro – nuove schiavitù, disoccupazione e precarizzazione – e nell'aggravamento del danno ecologico. Si celebra il «processo di valorizzazione dell'idea di differenza, di genere, di razza, di religione, di appartenenza politica, di costume, di cultura, di sesso, e così via» (in particolare della «differenza culturale e razziale»!) riconoscendovi entusiasticamente «*una negazione implicita dell'universalismo e dell'assoluto*»[17], senza evidentemente sospettare il nesso che lega l'irrobustimento del sentimento identitario ai fenomeni di frammentazione cruenta del tessuto sociale delle collettività. Infine, si dichiara senza tentennamenti l'avvenuta «riappropriazione del senso da parte degli individui», liberati dalla cappa delle ideologie e dell'autorità e liberi finalmente di «inventare da soli i *loro* scopi» e di «applicare a questi ultimi la *loro* azione»[18].

Se si volesse confutare una rappresentazione tanto ottimistica della realtà (ma perché, poi, non lasciare a ciascuno le proprie consolazioni?), si avrebbe solo l'imbarazzo della scelta. Lasciamo stare questo incredibile mito dell'autonomia individuale (Prandstraller arriva a sostenere che «i singoli individui sono in grado, se lo vogliono, di darsi il senso che preferiscono»[19]: dopodiché – al cospetto dell'infelicità che ci circonda – non resterà che concludere col proverbiale «chi è colpa del suo mal, pianga se stesso»). Occorrerebbe se non altro chiedersi a quali fasce di quali comunità Prandstraller possa plausibilmente riferirsi, in un discorso che pare viceversa nutrire ambizioni generali. Certo sarebbe difficile sostenere che gli individui siano padroni del senso della propria vita quando sono costretti a lavorare fino a sedici ore al giorno, come (stando alle stime dell'International Bureau du Travail) avviene in un buon terzo del pianeta. E se situazioni del genere sono ovviamente concentrate nel cosiddetto Terzo mondo, anche nel Primo la realtà è, come noto, molto meno

omogenea di come questa rappresentazione pretenderebbe.

Prandstraller ama molto l'idea di pluralismo, alla quale affida una funzione strutturale del suo discorso. Relativismo è amore della differenza, della molteplicità, e rispetto delle peculiarità, del politeismo etico. E tuttavia, in tema di pluralismo, sembra molto più sobrio quanto osserva uno studioso della società americana, Lawrence H. Fuchs, in un recente libro intitolato *The American Kaleidoscope*. Per descrivere i rapporti di classe tanto nella società coloniale quanto in quella industriale, Fuchs conia la categoria di «pluralismo coercitivo» (o «pluralismo delle caste»), allo scopo di sottolineare come i sistemi di cittadinanza mettano sì ordine in quegli insiemi articolati che sono le società complesse, ma non per generalizzare l'accesso alle risorse e alle opportunità (come ritiene Prandstraller), bensì, all'opposto, per operare come un filtro e selezionare tra soggetti suscettibili di inclusione e soggetti destinati a rimanere esclusi dall'esercizio dei diritti politici e sociali[20]: come dire che il pluralismo è premessa di autonomia *per alcuni* proprio in quanto garantisce l'eteronomia e la subordinazione di altri.

Ma se le cose stanno così, più che a un quadro scientificamente attendibile la descrizione della società occidentale offerta da Prandstraller sembra somigliare a una visione, a un'immagine trasfigurata dall'entusiasmo. E qui facciamo una scoperta molto istruttiva. Se torniamo alla definizione del fondamentalismo dal quale abbiamo preso le mosse, essa sembra attagliarsi perfettamente alla posizione di Prandstraller (e di quanti altri si abbandonano a celebrazioni dell'esistente talmente entusiastiche da assumere i toni del dogma). Tutto il suo discorso «combatte *per* una determinata concezione del mondo» considerata migliore di ogni altra sulla base di scelte ideologiche che non si saprebbe non definire «drastiche». Non diversamente da quello che sorregge la tipica religiosità fondamentalista, anche il sistema di credenze che struttura l'apologia della «società liberata» dal relativismo appare «unitario, apodittico, irrinunciabile, autoreferente», così come tutta la polemica antifondamentalista di Prandstraller si rivela mirata all'affermazione (certo poco relativistica) della superiorità di una identità, di una cultura, di una carta di valori, di una determinata forma della vita collettiva. Insomma, curiosamente il fondamentalista si è rivelato proprio nel critico del

fondamentalismo, nel teorico del «relativismo» sospinto dall'ansia di porre in risalto i pregi dell'organizzazione sociale prediletta (anzi della civiltà ritenuta superiore) ad attaccare lancia in resta chiunque si rifiuti di far propria la sua concezione della tolleranza, della libertà e del progresso.

PARADOSSI «GEOPOLITICI»

Il risultato al quale siamo giunti ha del paradossale. Mio intendimento era mostrare come il fondamentalismo non si sviluppi soltanto in presenza di sistemi di credenze religiose e come vi sia invece anche un fondamentalismo laico. L'ironia delle cose ha voluto che l'esempio più perspicuo sia fornito proprio da un libro sul e contro il fondamentalismo. Del resto, la cosa non stupisce più di tanto, se è vero che càpita di frequente di dedicarsi con particolare passione a fustigare negli altri i nostri vizi peggiori.

D'altra parte, i paradossi si moltiplicano anche quando ci volgiamo alle più complesse e cruente vicende politiche dei nostri tempi. Ci chiediamo se è giusto considerare fondamentalista un certo gruppo politico, e per giudicarne adottiamo una delle definizioni che gli studiosi del fenomeno hanno via via proposto. Dopodiché scopriamo che ad appoggiare alcuni dei gruppi terroristici più pericolosi (e sul cui fondamentalismo, in base a quelle definizioni, non può esservi dubbio) sono in prima fila alcuni dei paesi che più si danno da fare sul piano internazionale per promuovere crociate anti-fondamentaliste.

Il caso dell'Afghanistan è tornato agli onori della ribalta nei giorni delle vittorie militari dei Talebani, gruppo sunnita filopakistano e filosaudita, radicalmente avverso all'Iran khomeinista. Per molte settimane – finché non sono stati costretti dalla pressione dell'opinione pubblica internazionale a sottoscrivere una condanna formale delle violazioni dei diritti umani compiute dai fondamentalisti sunniti – gli Stati Uniti non hanno ritenuto di dover criticare le violenze e il regime di terrore imposto dai Talebani all'indomani della presa di Kabul. Del resto è noto che per anni gli americani hanno generosamente finanziato in funzione anti-sovietica uno dei gruppi più intransigenti del fondamentalismo afghano, lo Hezb-i-Islami di Hekmatyar, la cui fama per-

sonale – gioverà ricordarlo – discendeva da alcune azioni dimostrative particolarmente forti: Hekmatyar aveva sfigurato, gettando loro in faccia dell'acido, alcune studentesse universitarie di Kabul che si rifiutavano di portare il velo, e aveva ucciso di suo pugno un operatore della Bbc, perché non sussistessero dubbi sui sentimenti anti-occidentali di Hezb-i-Islami e sul suo rifiuto della nostra modernità[21].

Un altro esempio, altrettanto disorientante, riguarda Hamas, il gruppo palestinese oltranzista, nemico giurato del processo di pace in Medioriente. È stato più volte documentato l'appoggio in funzione anti-Olp fornito ai militanti di Hamas dall'esercito israeliano nei territori occupati da Israele e in particolare a Gaza[22]. Se – dopo la vicenda del tunnel della spianata delle moschee di Gerusalemme, provocatoriamente riaperto lo scorso settembre dal premier israeliano Netanyahu – fosse ancora possibile nutrire dubbi sulla complementarità tra il fondamentalismo palestinese e il fondamentalismo ebraico di larghi settori della dirigenza israeliana, questi dati di fatto dovrebbero eliminarli alla radice. Resta, ancora, il paradosso di un'alleanza non puramente oggettiva tra un gruppo fondamentalista e un governo che nella lotta al fondamentalismo addita una delle proprie priorità. E del resto, un discorso identico vale per i lauti finanziamenti che il governo saudita elargisce, allo scopo di controbilanciare l'influenza dell'Iran, alle reti fondamentaliste di tutto il mondo[23]: anche in questo caso un alleato storico degli Stati Uniti – preteso baluardo della lotta al fondamentalismo islamico – figura tra i massimi responsabili della penetrazione di gruppi integralisti in tutti i paesi occidentali.

Certo, sembra possibile sciogliere agevolmente questo paradosso con l'aiuto di un realismo politico nemmeno tanto raffinato. Si dirà allora che Hamas, i Talebani e Hezb-i-Islami restano a tutti gli effetti fondamentalisti, anche se il calcolo politico ha indotto a sostenerli alcuni paesi che, in linea di principio, avrebbero dovuto avversarli. Ma le cose non sono così semplici. Come è stato ripetutamente osservato, nel caso dei termini del lessico politico l'intreccio tra descrizione e giudizio di valore è particolarmente stretto. Quando si tratta di fondamentalismo, non ci si limita a evocare talune caratteristiche di un gruppo politico o di una ideologia, ma si emette un giudizio di valore fortemente

negativo: chi ha mai sentito lodare le azioni o le convinzioni di un movimento definito fondamentalista? Allora, quando il discorso riguarda gruppi terroristici ai quali la ragion politica suggerisce di fornire appoggi finanziari o logistici, questa etichetta di fondamentalismo tende a impallidire: quante volte è capitato di sentire un osservatore della realtà mediorientale sottolineare l'ispirazione fondamentalista del regime saudita? Eppure è noto che il fanatismo religioso degli ulema sauditi (nei quali non per caso i Talebani scorgono un modello) è tra i più estremi e intransigenti. Per contro, càpita spesso di vedere applicata con disinvoltura la categoria di fondamentalismo islamico a regimi che hanno puntato tutto sulla modernizzazione e la secolarizzazione della società, come l'Iraq o (prima che si avvicinasse agli Stati Uniti) la Siria di Assad: anche in questo caso, fondamentalismo non è il nome di un modo di concepire la vita, la fede o la politica, ma più semplicemente l'indicatore di una particolare ostilità del giudizio. E così siamo tornati al punto di partenza: sembra proprio che la categoria di fondamentalismo non abbia – almeno nel suo uso corrente – alcuna consistenza, nessun valore analitico. In questo senso Roberto Giammanco ha insistito sulla funzione costitutiva svolta in tutto il discorso sul fondamentalismo da quello che chiama «potere di definizione»[24]. Insomma, come ha osservato Nabeel Abraham in un recente saggio dedicato alla percezione del fondamentalismo islamico da parte dei *media* americani, «il problema rimane sempre lo stesso: *chi* definisce il fondamentalismo islamico, quale [fondamentalismo] è da considerarsi "buono" o "cattivo" e, soprattutto, nell'interesse di chi?»[25].

OPPRESSORI E OPPRESSI. LA QUESTIONE DELL'UNIVERSALISMO

Tutto questo vuol forse dire che il fondamentalismo non esiste? Insistere sui problemi suscitati da questa categoria (e non solo – come ha mostrato l'esempio del *Fundamentalism Project* – dall'uso polemico che se ne fa di norma) significa per caso ampliarne a tal punto il significato da rendere inevitabile considerarci tutti in qualche modo dei fondamentalisti (disperdendo con ciò ogni utilità nell'impiego della categoria)?

Molto più semplicemente, il mio primo obiettivo era porre

in evidenza come il discorso corrente sul fondamentalismo sia in realtà un tassello di un discorso politico più ampio, un tassello cruciale la cui funzione consiste nel tradurre immediatamente in chiave pratico-politica considerazioni, osservazioni, giudizi che, viceversa, hanno tutto l'interesse a presentarsi sotto le sembianze di analisi spassionate. In gergo filosofico, si potrebbe dire che l'operatività del concetto di fondamentalismo consiste nella capacità di trasporre il discorso sul terreno assiologico. In virtù di tale trasposizione, una descrizione degli eventi è in grado di mobilitare valori, evocare passioni, suscitare prese di posizione e, finalmente, giustificare concreti provvedimenti sul terreno delle relazioni politiche ed economiche internazionali. Accade con il fondamentalismo quello che – come ha sottolineato di recente in un appassionato articolo Madhu Limaye, ex-deputato al parlamento indiano – succede con i diritti umani che, dopo essere stati violati per secoli in Occidente (e indipendentemente dal fatto di continuare ad essere violati in molte regioni d'Europa e degli Stati Uniti), servono oggi da «strumenti extraeconomici» per giustificare sanzioni ed embarghi e l'esclusione di intere aree dal quadro delle normali relazioni economiche[26].

Naturalmente, non c'è nulla di nuovo o di stupefacente in tutto questo. Si può anzi dire che tutti i termini chiave del lessico politico svolgono *anche* questa funzione di traduzione dal campo della descrizione a quello della prescrizione, e che quindi il loro statuto è in questo senso essenzialmente ambiguo. Queste considerazioni appaiono persino banali se solo si riflette sulla natura specifica del discorso politico: che non è mai collocato esclusivamente sul terreno analitico, essendo sempre anche una introduzione all'intervento pratico. Ma per ciò che concerne il concetto di fondamentalismo, l'interesse di tali considerazioni sta nel fatto che esse ci introducono alla *questione dell'universalismo* – questione quanto mai attuale oggi perché costantemente riproposta dai generali processi di mondializzazione.

A prima vista, in verità, dall'accostamento di fondamentalismo e universalismo parrebbe trarre spunto un'unica considerazione. Tra l'affermazione dogmatica di verità ritenute indubitabili e la paziente ricerca di principi universali (o universalizzabili) non sembra esservi possibile armistizio. L'inconciliabilità appare assoluta – e con ciò il discorso si direbbe concluso. L'universali-

sta sembrerebbe poter soltanto respingere le pretese del fondamentalista; parrebbe legittimato a rigettarne sdegnosamente lo stile ideologico e pratico, e a scorgere nel fondamentalismo un nemico mortale. E tuttavia, a voler guardare le cose con più attenzione, la questione si rivela molto più complicata.

Riconoscere l'ambiguità strutturale del concetto di fondamentalismo equivale a riconoscere la necessità che, trattandone, si ricostruisca nella sua complessità il contesto dei fenomeni di cui di volta in volta ci si occupa. Se sono consapevole che una categoria teorica non è di per sé in grado (giusta la sua ambivalenza) di connotare con precisione un determinato fenomeno (abbiamo visto come in linea di principio siano collocabili sotto l'insegna di fondamentalismo soggetti e ideologie tra loro diversissimi, e come per contro non si soglia far ricorso a tale categoria per definire ideologie o movimenti pure per tanti versi assimilabili ai fondamentalismi riconosciuti); se dunque ho consapevolezza della problematicità o della vaghezza di un concetto, l'unico modo di aggiungere precisione al mio discorso consiste nell'allargare la mia analisi agli elementi di contesto – nella fattispecie, alla generale situazione sociale, politica, economica e culturale entro la quale il gruppo o il paese fondamentalista si trova ad operare.

Posto che lo stile ideale e pratico dei fondamentalisti presenta tratti comuni a tutti i soggetti e a tutte le ideologie sussumibili sotto tale definizione (la propensione al dogma, l'inclinazione alla assolutizzazione dei valori e dei principi, la scarsa disponibilità alla critica e al mutamento, ecc.), è necessario stabilire se i valori di volta in volta affermati rinviano a una pratica di aggressione o di dominio o invece a un'esperienza di difesa dei diritti violati o di resistenza. Guerre sono sia quelle di conquista che quelle di liberazione, e proprio per questo è essenziale saper vedere ciò che le distingue. Per ciò che riguarda il discorso sul fondamentalismo, tutto ciò attesta, mi pare, l'opportunità di introdurre preliminarmente la distinzione tra un *fondamentalismo degli oppressori* e un *fondamentalismo degli oppressi*. Ora, a me sembra che tale distinzione – di norma obliterata – costituisca un elemento analitico di primaria importanza, indispensabile al fine di restituire rigore scientifico al discorso sui fondamentalismi. Una prova della sua importanza è proprio il fatto che alla lu-

ce di questa distinzione anche il problema del rapporto tra fondamentalismo e universalismo rivela risvolti altrimenti destinati a restare in ombra.

Limitiamoci al caso del «fondamentalismo degli oppressi». Molti studiosi concordano nel considerarlo un fenomeno essenzialmente reattivo all'imperialismo occidentale, e gli elementi a sostegno di tale interpretazione non scarseggiano di certo. È noto che nell'immaginario dei musulmani neri la vittoria finale di Cristo su Satana simboleggia la liberazione dei Neri dal dominio bianco, e il fatto stesso che Malcolm X considerasse l'Islam come la nazione destinata a raccogliere «sotto le sue bandiere tutte le genti non bianche»[27] sembra testimoniare di una cultura antagonistica strutturatasi nella forma di una negazione determinata. In questo senso lo storico del movimento islamico afroamericano Eric Lincoln pone in stretta connessione lo sviluppo del fondamentalismo dei Black Muslims con le sofferenze dei ghetti suburbani: «quando la gente è sull'orlo della disperazione, c'è subito pronto un salvatore, un messia che la ferma sull'orlo del precipizio»[28]. Ancor più categorico nello stabilire questa relazione tra sofferenza e apertura allo slancio messianico appare Bruce B. Lawrence, studioso del fondamentalismo islamico in particolare mediorientale:

Dopo il periodo coloniale – ha scritto di recente Lawrence –, non c'è più un solo movimento islamico che sia frutto di processi di aggregazione interna, indipendenti dal condizionamento dell'egemonia non musulmana. Sono tutti, in un modo o nell'altro, l'effetto di reazioni, interventi o conseguenze di azioni decise, o condotte a termine in forme dirette o indirette, dal mondo occidentale e cioè dall'Europa settentrionale e dagli Stati Uniti d'America, fatta eccezione, fino alla Seconda guerra mondiale, per la presenza italiana in Libia e nel Corno d'Africa[29].

In particolare, Lawrence suggerisce di scorgere nel fondamentalismo islamico una risposta per così dire di terzo grado, conseguenza del «fallimento» delle risposte precedenti (collocate di norma sotto le etichette di revivalismo e di riformismo) opposte dall'Islam alla violenza coloniale[30]. In questo senso Lawrence definisce questo genere di fondamentalismo una *reazione difensiva* «ai massacri e allo sfruttamento del colonialismo occidentale»[31].

Una simile impostazione (peraltro largamente condivisa[32]) potrà sembrare schematica e magari sospetta di intenzioni apolo-

getiche. Ma certo ancor meno condivisibili appaiono le analisi del fondamentalismo islamico che, trascurando radicalmente il quadro economico-politico dei rapporti tra Nord e Sud del mondo, si precludono qualsiasi possibilità di comprendere che – com'è stato ancora di recente sottolineato[33] – «l'Islam rappresenta, per decine di milioni di persone, un faro di speranza nella lotta per la sopravvivenza in un'economia globale a loro nemica». Nel caso dell'Islam (cultura dominante nella maggioranza dei paesi poveri del continente euroasiatico), non è un esercizio di pietismo ma un'avvertenza della ragione il tener presente che la fame costituisce oggi il principale e forse il solo vero denominatore comune dei popoli musulmani. E che se la polarizzazione delle condizioni economiche è una caratteristica presente in tutte le società umane, nei paesi islamici e in particolare nel mondo arabo essa raggiunge gradi di intensità del tutto particolari. Dico questo perché un elemento dal quale troppo spesso si prescinde (in quanto tende ad apparire poco rilevante ai fini dell'analisi dei rapporti tra Occidente e mondo musulmano) è l'intensità del conflitto sociale interno ai paesi islamici, che costituisce invece un fattore di primaria importanza nello sviluppo di movimenti e regimi fondamentalisti[34] (sia perché il fondamentalismo è spesso apparso l'unica vera antitesi morale e politica contro leadership corrotte e organicamente legate al quadro dei rapporti internazionali di dominio, sia perché l'autoritarismo fondamentalista ha offerto in molti casi uno strumento di governo insostituibile in paesi sottoposti a pressioni sociali estreme[35]).

Ora, se è corretto leggere il «fondamentalismo degli oppressi» come un fenomeno essenzialmente reattivo al colonialismo e all'imperialismo occidentale (il che, beninteso, non significa affatto attribuire all'Occidente la responsabilità, ad esempio, dell'ispirazione patriarcale e sessista dell'Islam né tanto meno occultarne la violenza il più delle volte a danno delle donne, ma semmai imputare ai paesi occidentali di avere fortemente contribuito a creare le condizioni per il recupero e la rielaborazione radicalizzante di tradizioni regressive), diviene allora indispensabile concepire il rapporto tra fondamentalismo (*questo genere* di fondamentalismo) e universalismo in modo diverso da come era dapprincipio apparso inevitabile (cioè nei termini della reciproca inconciliabilità). Nella misura in cui costituisce una reazione alla

violenza essenzialmente particolaristica delle politiche neocoloniali e imperialistiche, il «fondamentalismo degli oppressi» si configura nei termini di una *negazione della negazione* dell'universalismo, rivelandosi inaspettatamente (e a dispetto della violenza che dispiega) come un alleato – certo inconsapevole – di quest'ultimo. Il che ha una ricaduta politica immediatamente evidente.

Nessuna risposta meramente repressiva al «fondamentalismo degli oppressi» (sul modello, per intenderci, di quella posta in atto dagli Stati Uniti con la legge D'Amato–Kennedy, che ha dichiarato fuorilegge Iran e Libia, ritenuti responsabili di atti di terrorismo internazionale) potrebbe essere legittimata da un punto di vista universalistico. Al contrario, è chiaro che soltanto intervenendo nella logica politica ed economica che assegna al Sud del mondo la funzione del fornitore di materie prime e di forza-lavoro a basso costo vi potrà essere una lotta efficace contro i fondamentalismi – una lotta, intendo, effettivamente mirata al loro superamento, giacché è chiara a tutti la natura di una crociata contro il fondamentalismo e il «terrorismo internazionale» guidata dalla convinzione (cito parole del presidente Clinton) che gli Stati Uniti rechino «una responsabilità speciale nel guidare questo sforzo» in quanto «solo l'America può fare la differenza tra la guerra e la pace, tra la libertà e la repressione, tra la speranza e la paura»[36]. Inutile sottolineare che imprese di «polizia internazionale» varate sulla base di simili premesse si abbattono regolarmente sui paesi riottosi al «nuovo ordine mondiale», molti dei quali, guarda caso, ospitano le più ricche riserve energetiche dell'Occidente.

In sostanza, per quanto riguarda il «fondamentalismo degli oppressi», si può affermare che sradicare la violenza fondamentalista sarà possibile soltanto se ci si farà carico della globalità in una prospettiva di *universalismo pratico*, mirando cioè a determinare effettivamente le condizioni materiali, sociali e culturali necessarie alla generalizzazione dei diritti politici, sociali e civili, a cominciare da un'equa distribuzione delle risorse e dalla concreta tutela del diritto alla vita e all'autonomia. In tale prospettiva il compito dell'universalista si rivela ben diverso da come era inizialmente apparso: egli non dovrà impegnarsi tanto in un conflitto all'ultimo sangue contro il fondamentalismo, quanto in una se-

ria opera di contrasto nei confronti delle sue cause materiali e culturali, radicate nel sistema internazionale dei rapporti economici e politici.

IMPERIALISMO E DIFFERENZIALISMO

Senonché – ed è questo un punto sul quale è indispensabile fare chiarezza, se è vero che proprio intorno al tema dell'universalismo la cultura democratica appare oggi gravemente disorientata – una battaglia universalista così intesa incontra sulla propria strada due avversari formidabili, per l'occasione alleati a dispetto della loro (in verità apparente) contrapposizione reciproca. Da un lato, si oppongono esplicitamente a qualsiasi istanza universalista, comunque formulata, le posizioni che, prendendo a prestito la terminologia coniata da Pierre-André Taguieff ed entrata ormai a far parte del senso comune, possiamo definire «differenzialiste»[37]. Presupposto della polemica anti-universalista di marca differenzialista è l'affermazione dell'inevitabile parzialità di qualsiasi principio, dunque la teorizzazione dell'insuperabile illegittimità di qualunque aspirazione alla vigenza universale di una norma o di un valore. Dall'altro lato, contrasta oggettivamente alla prospettiva universalista la posizione – che per chiarezza definisco «pseudo-universalista» – caratterizzata dalla pretesa di affermare la superiorità (e in questo senso la validità universale) di una determinata forma di vita o di una particolare costellazione di valori (si tratta, com'è facile intuire, di tutta quella gamma di posizioni che gli specialisti definiscono «assimilazioniste» o «riduzioniste», e che configurano un atteggiamento di «imperialismo culturale»).

Si tratta di ostacoli insuperabili? È vero che tutte le affermazioni di principio riflettono assunzioni di valore insuperabilmente particolaristiche? Ed è quindi legittimo (in quanto inevitabile) pretendere di imporre una carta di valori determinata, deducendo dalla sua pretesa superiorità la sua validità universale?

La prima cosa che conviene notare nel tentativo di rispondere a questi interrogativi (e dico subito che secondo me la risposta dev'essere in entrambi i casi negativa) è l'oggettiva convergenza delle obiezioni avanzate dal differenzialista e di quelle formulate dallo pseudo-universalista. Esse si mostrano specular-

mente opposte e in questa misura rivelano un presupposto condiviso: il differenzialista rifiuta la pretesa di attribuire valore universale a un punto di vista particolare; lo pseudo-universalista avanza per l'appunto, oggettivamente, tale pretesa. Il loro conflitto sorge sulla base di una premessa comune: l'idea che, in effetti, non siano possibili se non concezioni del mondo particolari, *punti di vista* nel senso letterale dell'espressione. Così, il compito dell'universalista impegnato a superare le obiezioni formulate dai suoi avversari si riduce in definitiva a un'unica incombenza: mostrare che è possibile dare forma a un concetto coerente di universalità, effettivamente capace di mantenersi sul terreno dell'universale e quindi di non decadere, autoconfutandosi, al livello della particolarità.

Ora, senza dilungarsi in trattazioni sofisticate per le quali mancherebbe oltre tutto il tempo, sembra sufficiente all'incombenza porre in risalto la struttura autocontraddittoria della negazione dell'universale sottesa alle posizioni anti-universaliste che accomunano differenzialisti e pseudo-universalisti. Che cosa intende far valere il differenzialista nella propria polemica antiuniversalista? Egli afferma l'insuperabilità dell'orizzonte particolare, dunque la falsità dell'universale, alla base delle cui pretese altro non potrebbe esservi se non l'illegittima aspirazione del particolare a *valere come* universale: ma non è implicita nella protesta contro la violenza imperialistica di un particolare che pretende di imporsi come universalmente valido proprio l'affermazione di ciò che si pretenderebbe viceversa di negare, cioè dell'esistenza di un universale autentico, le cui ragioni vengono appunto fatte valere contro una istanza soltanto nominalmente universalista ma di fatto particolaristica? Rovesciamo la questione: se non presupponesse l'esistenza di un universale autentico, in base a quale criterio normativo e in nome di quale valore positivo potrebbe il differenzialista protestare contro le pretese imperialistiche del suo avversario?

Certo, il differenzialista negherà di muovere sulla base di un presupposto universalista. Sosterrà che la sua è una posizione puramente negativa, intesa esclusivamente a delegittimare pretese insostenibili, quali quelle – appunto – di formulare principi validi universalmente. Pretenderà di essere interessato soltanto a

mostrare l'insuperabilità del relativo, non avvedendosi di pronunciare in tal modo una proposizione autocontraddittoria («tutto è relativo») e di dichiarare così, suo malgrado, l'inconseguenza della propria posizione. Il punto è che – quale che sia il grado di consapevolezza soggettiva in ordine alla logica del proprio discorso – non c'è negazione che non sia anche, di per se stessa, un'affermazione (come, reciprocamente, non vi è affermazione che non porti con sé l'atto del negare): nella fattispesie – come ha opportunamente osservato Tzvetan Todorov[38] – solo in quanto afferma l'esistenza dell'universale autentico (che tuttavia, contraddittoriamente, dichiara di rifiutare) il differenzialista può respingere le pretese particolaristiche e imperialistiche dell'universale falso.

Non meno problematica si rivela, a sua volta, la posizione dello pseudo-universalista. Se nella posizione differenzialista è implicita l'*affermazione* (autocontraddittoria) dell'universale, nell'istanza pseudo-universalista è per contro implicita la *negazione* (altrettanto contraddittoria) dell'universale stesso. Rivendicare i diritti dell'universale e al tempo stesso darsi da fare per imporre interessi e valori propri di una particolarità significa (fatta salva la buona fede del soggetto) operare in modo analogo al proverbiale boscaiolo distratto, intento a segare il ramo su cui sta seduto. Il risultato è anche in questo caso l'inconseguenza dell'argomentazione. Certo, nemmeno lo pseudo-universalista si riconoscerà nella rappresentazione che i suoi avversari prospettano della sua posizione. Proclamerà la portata effettivamente universalista dei suoi principi e la validità universale dei suoi criteri di giudizio. Ma quanto queste sue proteste siano fondate lo dice il modo in cui egli pretende di aver ragione dei suoi critici.

Egli non rifiuta di discutere, purché possa stabilire preliminarmente le regole e le finalità della discussione. Non si sottrae al giudizio, ma pretende di essere insieme parte in causa, legislatore e giudice. Si batte – così suole argomentare – per la diffusione massima del progresso; per l'espansione della cultura, della democrazia e della libertà; perché le conquiste della modernità raggiungano le più sperdute regioni del pianeta. La sua posizione, insomma, è ben diversa, anzi antitetica rispetto a quella dell'egoista soddisfatto del proprio privilegio! Senonché, tutta questa buona disponibilità vacilla sino a dileguare non appena si ponga in discussione il merito di tale opera di civilizzazione.

Che cosa debba intendersi per civiltà o per democrazia, per libertà, per progresso o per cultura, queste paiono al falso universalista questioni causidiche, lussi di intellettuali in vena di sofismi. L'evidenza delle cose gli pare incontrovertibile, tale da risolvere sul nascere simili polemiche. E quando poi l'istruttoria coinvolgesse i nodi nevralgici del metodo – primo fra tutti il tema dei soggetti abilitati a giudicare del valore di una «conquista», della qualità di una forma di vita, dei pregi o dei difetti di un sistema di rapporti sociali – allora la pazienza del nostro preteso universalista verrebbe definitivamente meno. C'è un limite a tutto, e proprio non si vede perché subire l'affronto di popoli arretrati, evidentemente indegni delle opportunità che si intendeva offrire loro!

RAZIONALITÀ E VOLONTÀ DI POTENZA

Non è corretto (anche se si comprende perché sempre di nuovo si tenda a istituire tale nesso) attribuire intenzioni differenzialiste ai critici dello pseudo-universalismo. Le ricorrenti accuse di debolezza verso posizioni differenzialiste (e più specificatamente «culturaliste») rivolte a Lévi-Strauss hanno in questo senso valore di paradigma. Alla base dell'enfasi con cui il grande antropologo argomenta una sacrosanta polemica contro l'etnocentrismo occidentale (contro lo stadialismo positivistico immanente nelle filosofie della storia via via elaborate dalla nostra cultura) è parso a molti (e pare tuttavia) legittimo sospettare una propensione al relativismo irriducibilmente avversa al riconoscimento di qualsiasi valore universale. Non è possibile qui mostrare come simili deduzioni facciano in realtà torto alla posizione di Lévi-Strauss, certo sensibile in particolare (per evidenti ragioni culturali e storiche) ai torti dell'imperialismo culturale europeo e per questo preoccupata di porre in evidenza i pregi e le qualità delle cosiddette culture primitive, ma nondimeno attenta a riaffermare l'esistenza di uno sfondo comune a tutte le culture («tutti gli uomini infatti senza eccezione posseggono un linguaggio, delle tecniche, un'arte, delle condizioni di tipo scientifico, delle credenze religiose, una organizzazione sociale, economica o politica»)[39], ignorando il quale sarebbe evidentemente

impossibile la declinazione plurale dell'idea stessa di cultura.

Quel che ad ogni modo appare inconfutabile è il risultato essenziale al quale la ricerca di Lévi-Strauss approda. Benché gli esercizi dell'autoapologetica occidentale, oggi egemoni sulla nostra scena culturale, sembrino dimostrare il contrario, non è in realtà immaginabile che si regredisca al di qua della critica dell'etnocentrismo che ha accompagnato, in ambito antropologico, storico e filosofico (ma anche artistico, in particolare letterario e musicale), il gigantesco processo di de-colonizzazione compiutosi negli ultimi cinquant'anni. Posizioni caratterizzate dalla assolutizzazione dei valori occidentali possono ancora esercitare una forte influenza sugli orientamenti dell'opinione pubblica nei nostri paesi, ma non sono più in grado di ispirare concezioni del mondo generalizzabili, esportabili nei continenti sui quali l'Occidente esercita tuttavia il proprio dominio economico o militare. Ammesso che abbia mai avuto veramente corso, una koiné mondiale nel segno del dominio occidentale appare ormai consegnata a un passato irripetibile.

Ora, quello che interessa qui porre in risalto – per tornare in conclusione al tema del nostro discorso – è che nella contraddittorietà delle posizioni esaminate non vi è nulla di casuale. Ciò che la comparazione e la critica della prospettiva differenzialista e di quella pseudo-universalista hanno messo in evidenza è che l'affermazione dell'universalità è *un'esigenza ineludibile del discorso razionale*, un bisogno a tal punto cruciale da non poter essere ignorato nemmeno da quei discorsi che nascono con lo scopo preciso di negare plausibilità all'idea dell'universale. Di questo risultato sarebbe urgente che la cultura democratica acquisisse consapevolezza, prima che una unilaterale sensibilità polemica contro le pretese assimilazioniste delle ideologie dominanti e una inadeguata elaborazione delle ragioni che legittimano la difesa delle culture aggredite decretino il definitivo trionfo di una sottocultura differenzialista.

Non c'è dubbio, questa conclusione non è di per sé in alcun modo sufficiente a fornire un'immagine pur vaga e sommaria di che cosa debba intendersi in concreto per «universalità». D'altra parte, volessimo qui accennare a taluni contenuti di questa idea, non partiremmo certo da zero, se è vero che la vicenda storica del genere umano ha lasciato in eredità poche ma essenziali indi-

cazioni in proposito. Che il rispetto dell'universalità implichi quello dell'autonomia individuale e, a maggior ragione, il riconoscimento di ogni essere umano; che, per contro, l'idea e la prassi del dominio siano inconciliabili con l'universalità, ciò costituisce un lascito inequivocabile della nostra storia comune. Ma è chiaro che se, per definizione, il compito di determinare il concetto di universalità incombe sull'umanità intera, a caratterizzarlo è in primo luogo il fatto di costituire un compito aperto, dove il procedere dell'incontro (o dello scontro) tra le parti non determina soltanto il costante mutare dei contenuti (dei valori, dei principi, dei criteri di giudizio) via via incorporati nel concetto, ma anche la trasformazione incessante delle procedure di tale ricerca e la metamorfosi continua dei suoi stessi soggetti.

Ma, ferma restando questa apertura, questo carattere di ricerca impregiudicabile proprio del processo di costruzione dell'universalità, è possibile dire quali conseguenze comporta, ai fini della discussione sui fondamentalismi e, ancor più specificamente, sul «fondamentalismo degli oppressi», il fatto che – come si diceva – l'affermazione dell'universale inerisce costitutivamente al discorso razionale? Mi pare se ne possa dedurre almeno una conseguenza rilevante: che – se non vuole essere autocontraddittoria e quindi *sterile* e *controproducente* (tale infatti rischia sempre di rivelarsi l'incoerenza quando dal campo della teoria pura ci si trasferisce sul terreno della pratica politica) – la critica della violenza deve superare ogni unilateralità, così come alla eliminazione di qualsiasi residuo particolaristico deve a sua volta tendere la determinazione dei criteri normativi dell'azione.

Al di là dell'astrattezza delle formule, in queste indicazioni non vi è nulla di accademico. Nel contesto specifico della discussione sul fondamentalismo impegnarsi in una critica non unilaterale della violenza e nella determinazione di criteri pratici non particolaristici significa sottoporre a un vaglio rigorosissimo il sistema dei rapporti economici e politici tra il Nord del mondo (la parte dominante economicamente e militarmente, interessata soprattutto al mantenimento delle attuali logiche di scambio) e il Sud del pianeta (sovrappopolato, immiserito, costretto a svendere le proprie risorse naturali e umane in cambio del mantenimento di uno status di subordinazione). Certo, si può ragionevolmente obiettare che proprio la terribile serietà di una simile

discussione legittima lo scetticismo circa il suo effettivo svolgimento. Perché l'Occidente dovrebbe rinunciare spontaneamente alla propria supremazia e accettare di negoziare su un piano di effettiva parità con la parte subordinata del mondo? Perché mai dovrebbe acconsentire alle pretese di popoli e paesi dominati, accoglierne l'istanza di adottare, in tema di diritti e di obblighi reciproci, pesi e misure uguali per ciascuno? Sembrerebbe davvero un bizzarro modo di procedere, e proprio il grande racconto che i media occidentali vengono propagando sui fondamentalismi dimostra quanto poco cauto sarebbe coltivare aspettative in questo senso. È infinitamente più comodo seguitare a evocare esotiche barbarie e atrocità, a dipingere diavoli e imperi del male renitenti a qualsiasi evoluzione[40], a raccontarci storie immacolate del nostro passato, nelle quali la violenza è appannaggio dei «popoli senza storia» disseminati al di là delle mura dell'Occidente civilizzato[41], a chiamare in causa le inclinazioni al risentimento e all'ipocrisia congenite nell'*homo islamicus*[42].

Ma il fatto è che, se tutto questo discorso ha un senso, non sembrano esservi serie alternative a questa discussione, mentre è difficile negare che poco o nulla di ciò che dagli studi delle nostre università rimbalza su giornali e televisione in tema di fondamentalismo ci aiuta a capire davvero la realtà dei fenomeni evocati da questa parola e ancor meno ad avvicinare il momento in cui questa fonte di violenza e di terrore scivolerà dietro le nostre spalle. Finché il discorso sulla violenza rimarrà quello che conosciamo – un discorso unilaterale e particolaristico sulla violenza altrui e sulla altrui barbarie[43] – anche quello sui fondamentalismi resterà quel che è oggi: per la gran parte un discorso *su di noi*, sulla nostra volontà di potenza, sulle nostre paure e sui nostri pervicaci sensi di colpa.

[1]M.E. MARTY – R.S. APPLEBY (a cura di), *Fundamentalisms Observed*, The University of Chicago Press, Chicago 1992, pp. VIII ss., cit. in R. GIAMMANCO, «Introduzione», in ID. (a cura di), *Ai quattro angoli del fondamentalismo. Movimenti politico-religiosi nella loro tradizione, epifania, protesta, regressione*, La Nuova Italia, Firenze 1993, p. XIV.

[2]R. GIAMMANCO, *Fondamentalismo in bianco e nero. Nazione sotto Dio e Chiesa afro-americana*, in ID. (a cura di), *Ai quattro angoli del fondamentalismo*, cit., p. 5.

[3]E. PACE, *Le possibili basi del fondamentalismo cattolico contemporaneo*, in R. GIAMMANCO (a cura di), *Ai quattro angoli del fondamentalismo*, cit., p. 404.

[4]Ivi, p. 361.

[5]Per una analisi comparativa dei fondamentalismi ispirati alle grandi religioni monoteistiche del Mediterraneo cfr. G. KEPEL, *The Revenge of God. The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, Polity Press, Cambridge 1994.

[6]N. ABRAHAM, *I media degli Stati Uniti e il fondamentalismo islamico*, in R. GIAMMANCO (a cura di), *Ai quattro angoli del fondamentalismo*, cit., p. 267.

[7]Ivi, p. 266.

[8]E. PACE, *Le possibili basi del fondamentalismo cattolico contemporaneo*, cit., pp. 372 e 381.

[9]Cfr. F.G. WOOD, *The Arrogance of Faith. Christianity and Race in America from the Colonial Era to the Twentieth Century*, Knopf, New York 1990, pp. 106 ss., 216 ss.

[10]La confusione di politica e religione costituisce una istanza esplicita di molti movimenti fondamentalisti. L'idea che «la politica *faccia* parte della religione» è certamente ricorrente nei testi fondativi dei Fratelli Musulmani e nelle conferenze tenute dall'ayatollah Khomeini negli anni dell'esilio, ma si incontra, *mutatis mutandis*, anche nelle prese di posizione della «Moral Majority» americana negli anni Settanta o negli scritti degli ebrei ultraortodossi della Cisgiordania (cfr. B.B. LAWRENCE, *Oltre la retorica delle guerre sante. Il fondamentalismo islamico all'ombra del Nuovo Ordine*, in R. GIAMMANCO (a cura di), *Ai quattro angoli del fondamentalismo*, cit., pp. 134 e 175). Per contro, le rappresentazioni correnti della comunità islamica dei credenti (*umma*) sogliono valorizzare unilateralmente gli aspetti "totalitari" di una concezione della religione come regola pratica capace di informare di sé (ma anche di regolare moralmente) la vita della collettività, e tendono per ciò stesso a ignorare gli aspetti progressivi di una cultura che considera l'organizzazione sociale responsabile dei destini individuali, che stabilisce un vincolo di interdipendenza tra individuo e comunità e che mira al superamento di qualsiasi contrapposizione tra pubblico e privato.

[11]Accanto a quello della "naturale" contrapposizione tra fondamentalismo e laicità, anche lo stereotipo della vocazione «anti-moderna» ha sempre esercitato una forte influenza sull'analisi dei fondamentalismi e figura tuttora tra i suoi cardini (lo stesso *Fundamentalism Project* indica nel «rifiuto del moderno» una caratteristica primaria di tutti i movimenti fondamentalisti). Una responsabilità in questo senso è probabilmente da attribuirsi alla stessa origine del fenomeno, se si considera che la serie dei *Fundamentals*, pubblicata tra il 1910 e lo scoppio della Prima guerra mondiale sotto la direzione di A.C. Dixon, si

affermò subito come «bandiera di combattimento per l'offensiva generale in difesa della fede contro il modernismo» (R. GIAMMANCO, *Fondamentalismo in bianco e nero*, cit., pp. 4-5). Ciò che tuttavia tale prospettiva sembra non considerare (in conseguenza, si direbbe, di una assolutizzazione di determinate immagini del moderno tanto più deplorevole in un contesto critico) è la specificità di quella «modernità» che i fondamentalismi avversano. Per quanto riguarda in particolare il fondamentalismo islamico, è evidente che ad essere rifiutata è quella peculiare forma di modernità nella quale era inevitabile scorgere il volto del dominio occidentale. Quanto sia erroneo stabilire una correlazione indiscriminata tra fondamentalismo e recupero dell'arcaico sembra ad esempio dimostrarlo il caso dell'Iran, dove l'obiettivo della modernizzazione rappresenta un elemento qualificante del programma dell'ala pragmatica della dirigenza post-khomeinista, facente capo a Rafsanjani. Sul tema, J. PISCATORI, *L'Islam e l'ordine internazionale*, in H. BULL – A. WATSON (a cura di), *L'espansione della società internazionale*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 324 ss.; A. SALVATORE, *L'interpretazione dell'islam politico e la questione della «modernità»*, in L. CABRIA AJMAR – M. CALLONI (a cura di), *L'altra metà della luna. Capire l'islam contemporaneo*, Marietti, Genova 1993. Al centro del saggio di Salvatore – nel quadro di una pregevole ricostruzione delle diverse prospettive interpretative succedutesi in ambito orientalistico – è l'idea che «a tenere insieme l'intera tradizione orientalista e a permetterne la riproduzione del paradigma di fondo al di là di scissioni e polemiche al suo interno è proprio la permanenza di una concezione forte della modernità» (p. 55), naturalmente caratterizzata dall'affermazione della superiorità dell'Occidente.

[12]Una documentata mappa della nuova destra americana, aggiornata ai tragici eventi del '96, fornisce F. TONELLO, *Da Saigon a Oklahoma City. Viaggio nella nuova destra americana*, Limina, Arezzo 1996; sul tema cfr. anche C. WARD, *Il pericolo integralista*, in «Volontà», L (1996) 1 (*Fondamentalismi senza veli*), pp. 29-43.

[13]R. GIAMMANCO, *Fondamentalismo in bianco e nero*, cit., p. 8.

[14]G.P. PRANDSTRALLER, *Relativismo e fondamentalismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 155.

[15]Ivi, p. 158.

[16]Ivi, p. 46.

[17]Ivi, pp 47-8.

[18]Ivi, p. 49.

[19]Ivi, p. 153.

[20]Cfr. L.H. FUCHS, *The American Kaleidoscope. Race, Ethnicity, and the Civic Culture*, Wesleyan U.P., Hannover-London 1990, cit. in R. GIAMMANCO, *Fondamentalismo in bianco e nero*, cit., p. 50.

[21]N. ABRAHAM, *I media degli Stati Uniti e il fondamentalismo islamico*, cit., p. 269. Abraham richiama l'attenzione sul dispositivo "differenzialista" impiegato dagli Stati Uniti e dai media americani per legittimare le pratiche repressive messe in atto dai governi islamici amici. In simili casi, il ricorso alla violenza è giustificato in quanto conforme alle «tradizioni islamiche» (quelle stesse che, quando sono questione paesi nemici, sono considerate sinonimo di barbarie); a sua volta, l'atteggiamento tollerante dell'Occidente è presentato come segno di «rispetto delle differenze» e come esito dell'opzione per la «non-interferenza» (cfr. ivi, p. 259).

[22]Cfr. ivi, p. 269.

[23]Cfr. O. Roy, *In nome di Allah*, in «Volontà», L (1996) 1 (*Fondamentalismi senza veli*), cit., pp. 56-7.

[24]R. Giammanco, *Fondamentalismo in bianco e nero*, cit., p. 15. Un'analoga sensibilità per la potenza dei linguaggi e delle strategie discorsive informa la critica dell'orientalismo svolta da E.W. Said (del quale cfr. in part. *Covering Islam: How the Media and the Experts determine how we see the Rest of the World*, Routledge and Kegan, London 1981, e il recente *Culture and Imperialism*, Vintage, London 1994, in part. pp. 375-6) e, per ciò che attiene ai rapporti tra bianchi e neri, la posizione di Franz Fanon e dello stesso Malcolm X.

[25]N. Abraham, *I media degli Stati Uniti e il fondamentalismo islamico*, cit., p. 269; poco prima (p. 243) Abraham parla di «strategie dello stereotipo».

[26]Cfr. M. Limaye, *Il Gatt, strumento di dominazione*, in «Indice Internazionale», 2/1996 (*Villaggio globale*), pp. 45-6.

[27]Cfr. R. Giammanco, «Introduzione», in *Autobiografia di Malcolm X*, a cura di R. Giammanco, Einaudi, Torino 1967, p. XXIII. Onde evitare equivoci, è tuttavia opportuno sottolineare l'orizzonte di riferimento universalistico della posizione di Malcolm X, il quale, ancora un mese prima di essere assassinato, polemizzava con Elijah Muhammad, leader della Nazione perduta e ritrovata dell'Islam, criticandone l'impostazione "razzista" («mi pare fuori di dubbio che ci sarà uno scontro tra gli oppresssi e gli oppressori [...] ma non in base al colore della pelle, come insegna Elijah Muhammad» [*ibid.*]); in questo senso, come ebbe a sottolineare lo stesso Martin Luther King, criterio normativo della sua critica politica sono i «diritti umani», contrapposti ai diritti civili per la loro radicalità e inconciliabilità con il sistema castale della società occidentale (cfr. i testi di Malcolm X e Martin Luther King cit. in R. Giammanco, *Fondamentalismo in bianco e nero*, cit., pp. 123 e 129).

[28]Cit. in R. Giammanco, *Fondamentalismo in bianco e nero*, cit., p. 120.

[29]B.B. Lawrence, *Oltre la retorica delle guerre sante*, cit., p. 154.

[30]Ivi, p. 136; sul revivalismo, criticamente letto quale indicatore della reattività dell'Occidente agli eventi medio-orientali ben più che come indice di comprensione del mondo islamico, cfr. il saggio cit. di A. Salvatore, in part. pp. 52-3.

[31]B.B. Lawrence, *Oltre la retorica delle guerre sante*, cit., p. 150.

[32]Un «sintomo del fallimento della politica» scorge da ultimo Edward Said nella ripresa di un terrorismo internazionale figlio «della povertà, della disperazione, della sensazione di impotenza e miseria totale» (*Islam, il nuovo demone*, «il manifesto», 18 aprile 1996, p. 14).

[33]B.B. Lawrence, *Oltre la retorica delle guerre sante*, cit., p. 229.

[34]Cfr. N.A. Ayubi, *L'islam politico in Medio Oriente*, in L. Cabria Ajmar – M. Calloni (a cura di), *L'altra metà della luna*, cit., pp. 104-5. Non è evidentemente possibile individuare un segno di classe univoco, valido per tutti i movimenti fondamentalisti attivi nel mondo islamico. Oltre che dalla diversa composizione sociale dei singoli paesi, profonde differenze discendono, come è stato notato, dal fatto che mentre alcuni movimenti si sviluppano in senso antagonistico ai regimi al potere, altri svolgono funzioni di legittimazione e di sostegno. Fermi questi limiti, si può tuttavia affermare che il bacino sociale di raccolta dei movimenti fondamentalisti islamici è di norma costituito dalle classi medie urbane, ceti sostanzialmente privi di potere e di rappresentanza, mediamente

acculturati e fortemente precarizzati. Degno di interesse appare a questo riguardo (poiché parrebbe autorizzare la classificazione dei fondamentalismi sotto la generica insegna di *movimenti di protesta* di settori marginalizzati della società civile) il fatto che tale appare anche la fisionomia sociale della gran parte dei seguaci dei movimenti fondamentalisti negli Stati Uniti (tanto di quelli afroamericani, quanto di quelli razzisti bianchi). Un'ulteriore caratteristica comune ai più diversi fondamentalismi (e coerente con il quadro classista testé delineato) è costituita dall'ispirazione sessista e patriarcale. Familismo, avversione al coinvolgimento della donna nella sfera sociale pubblica e produzione di stereotipi naturalistici (dove la donna è concepita come «essere sessuale», per natura deputato alle funzioni riproduttive e al lavoro domestico) appaiono, *mutatis mutandis*, in tutte le versioni del fondamentalismo, indipendentemente dal contesto culturale e sociale di sfondo.

[35]Sull'uso politico del fondamentalismo come *instrumentum regni* e come fattore di mobilitazione critica cfr. ancora J. PISCATORI, *L'Islam e l'ordine internazionale*, cit., pp. 326-7; N.A. AYUBI, *L'islam politico in Medio Oriente*, cit., pp. 94 ss.

[36]Cit. in A. GRESH, *Crociata antiterrorista*, «Le Monde diplomatique» (ed. italiana), III (settembre 1996) n. 8-9, p. 1.

[37]Cfr. P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, Paris 1987, in part. cap. I.I; sul tema, M. WIEVIORKA, *Lo spazio del razzismo*, il Saggiatore, Milano 1993, pp. 83, 131-3; A. BURGIO, *La lingua dei Signori della Terra. Il razzismo nazista tra biologia e culturalismo* (1994), ora in ID. *L'invenzione delle razze. Studi su razzismo e revisionismo storico*, manifestolibri, Roma 1998, pp. 89-93.

[38]Cfr. T. TODOROV, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991, pp. 449 ss.

[39]C. LÉVI-STRAUSS, *Razza e storia*, in Id., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, a cura di P. Caruso, Einaudi, Torino 1967, p. 123.

[40]«Nella storia contemporanea degli Stati Uniti, fatta forse eccezione per i Giapponesi durante la Seconda guerra mondiale, nessun gruppo o nazionalità ha mai avuto un'immagine così distorta e negativa come gli Iraniani» (S. SLADE, *The Image of the Arab in America: Analysis of a Poll on American Attitudes*, «Middle East Journal», Spring 1981, p. 149 [a proposito di un'inchiesta Gallup del 1980, dalla quale risultava che il 90% degli Americani esprimevano sul conto dell'Iran giudizi pesantemente negativi]; cit. in N. ABRAHAM, *I media degli Stati Uniti e il fondamentalismo islamico*, cit., p. 236). Del resto non si tratta affatto di novità: vorrà pur dire qualcosa il fatto che il termine «assassino» costituisca la versione occidentalizzata della parola *hashishiyyn*, letteralmente «consumatore di hashish».

[41]Per una efficace analisi dell'«eurocentrismo storiografico», nella quale un forte accento critico cade sulla stereotipizzazione dei popoli islamici e sulla funzione in essa svolta dal discorso sui fondamentalismi, cfr. R. PREISWERK – D. PERROT, *Ethnocentrisme et histoire. L'Afrique, l'Amérique indienne et l'Asie dans les manuels occidentaux*, Anthropos, Paris 1975.

[42]Il riferimento riguarda in particolare l'antropologia essenzialista e differenzialista sottesa alla ricca produzione saggistica dell'eminente orientalista americano Bernard Lewis, del quale cfr. in part. i volumi *Razza e colore nell'Islam* (Longanesi, Milano 1975), *The Jews of Islam* (Princeton University Press, Prin-

ceton 1984), *Semiti e antisemiti. Indagine su un conflitto e su un pregiudizio* (il Mulino, Bologna 1990) e l'infiuente saggio *The Return of Islam*, in «Commentary», 1 (1976), pp. 39 ss.; per una critica delle posizioni di Lewis cfr. E.W. SAID, *Orientalism*, Vintage Books, New York 1979, pp. 315 ss.

[43]Di questo tenore sembra essere, a quanto ne dice la stampa, uno degli ultimi prodotti della ricerca statunitense in tema di politica estera, il saggio di S.P. HUNTINGTON intitolato *Lo scontro di civiltà e la ricostruzione dell'ordine mondiale* (su cui cfr. G. MOLTEDO, *L'aquila e il gallo*, «il manifesto», 14 dicembre 1992). La tesi di Huntington non sembra discostarsi dagli orientamenti del più tradizionale etnocentrismo occidentale: la nuova conflittualità mondiale sarebbe tra civiltà cristiana e civiltà orientale, in particolare musulmana, per cui, in vista di un inevitabile scontro (non si specifica di che genere) con l'altra parte del mondo, Stati Uniti ed Europa sarebbero chiamati a rafforzare i reciproci legami e a prepararsi, con ciò, adeguatamente a quello che Huntington ha già provveduto a battezzare il «secolo dell'Atlantico».

PARTE SECONDA
Europa *fin de siècle*

IV. CULLA DI CIVILTÀ, TEATRO DI CONFLITTI

Non è solo la tradizione moderna e contemporanea – da Hegel sino a Husserl e Heidegger – a concepire l'Europa come culla del sapere e della civiltà, immaginando un *continuum* che salda l'eredità della Grecia classica alle conquiste della modernità attraverso la fecondazione del pensiero cristiano. Se in questa "grande narrazione" vive l'idea dell'Europa come *telos* – una filosofia della storia che in essa individua il luogo del compimento della storia universale –, lo sguardo che l'Europa ha gettato su se stessa, quali che fossero le terre raccolte nel suo nome, è stato tradizionalmente connotato dal conferimento di un valore assoluto, di un primato tra le diverse regioni del mondo: l'identità europea si è costituita per differenza e opposizione nei confronti degli altri continenti, intesi come luoghi di barbarie e illibertà.

Non è il caso di ripercorrere percorsi generalmente noti, nei quali sono poche le voci discordanti e dove gli stessi accenti autocritici – pure impietosi – rivelano a guardar bene (e bene guardò, tra i nostri maggiori, Chabod) una salda ispirazione eurocentrica. Basta segnare il dato fondamentale e univoco. Fosse l'Asia il termine di paragone – lo fosse per i Greci, per i cristiani d'Occidente o per Machiavelli (chi non rammenta il celebre confronto, nell'*Arte della guerra*, tra la «monarchia del Turco» e le forme politiche europee, repubbliche o monarchie temperate?); o, ancora, per Montesquieu e Voltaire o per il nostro Beccaria – fosse, dunque, l'Asia il termine di paragone o, invece, il Nuovo Mondo, terra di selvaggi o di barbari senza politica, comunque lo specchio al quale l'Europa si volgeva nella ricerca dell'immagine di sé rifletteva sempre un quadro confortante. Altrove tirannide, dispotismo, schiavitù. E barbarie, superstizione, tradimento o eresia. Qui, libertà, governo della legge, civiltà e virtù, e vera religione: quindi, armonia e concerto (qui nasce l'idea di *sistema* applicata alle vicende collettive degli uomini); e lealtà (i Franchi, non sono solo un popolo, ma anche un simbolo dello spirito europeo).

Cambiano i confini nel corso del tempo. La Grecia è sul limite per secoli, finché lo scisma d'Occidente la esclude dal campo dell'Europa; le steppe russe e la famiglia degli slavi forniscono per lungo tempo terreno fertile a esperimenti concettuali: Europa – progresso e libertà – o Asia, dispotismo, immobilità, vocazione al servaggio delle plebi? Sovrani ai quali potere consigliare temperanza e moderazione, o satrapi, potenti per immediato decreto di natura?

Il dato di fondo resta fermo, ad ogni modo. Di là la natura, appunto, ancora incontrastata; di qua soltanto storia della ragione, movimento e mutamento. Proprio in questo confronto tra una società evoluta e civile e il «mondo bambino» nasce l'idea moderna del progresso delle società, il convincimento che le comunità si perfezionino percorrendo una scala ascendente, una sequenza necessaria di stadi evolutivi. L'idea che approda in Erasmo (e che Voltaire, laicizzandola, riprenderà) di una repubblica europea delle lettere non ne è che l'ennesima conferma, capace di compensare anche le critiche più dure.

È vero: regnano ancora, in Europa, intolleranza, superstizione, iniquità; e divampano guerre tre le nazioni europee: tali da far della Cina, agli occhi di Voltaire, un modello da emulare. Certo «non bisogna essere fanatici dei meriti cinesi», ma

> la costituzione del loro impero è per la verità la migliore al mondo; la sola interamente fondata sul potere paterno; la sola nella quale un governatore di provincia sia punito quando, lasciando la carica, non abbia ricevuto le acclamazioni del popolo; la sola che abbia istituito premi per la virtù, mentre ovunque altrove le leggi si limitano a punire il crimine; la sola che abbia fatto adottare le proprie leggi ai suoi vincitori, mentre noi siamo ancora soggetti alle consuetudini dei Burgundi, dei Franchi e dei Goti, che ci hanno dominato[1].

La Cina è terra di giustizia e di moralità, la sua religione un esempio di laica sapienza. Lo stesso in fondo vale per Montesquieu, per la sua polemica nei confronti della politica di potenza degli Stati europei. Usbek osserva stupito il potere illimitato dei «sultani d'Europa», tale da fare invidia alle leggendarie corti di Persia. E Montaigne? Selvaggi noi, noi veri «cannibali», fuorviati dall'ordine naturale delle cose. Ma che cosa questi esercizi di autocritica celino lo vediamo senza difficoltà, e scopriamo subito il destinatario di una polemica *tutta interna al campo europeo*, volta ad accelerare la marcia progressiva del centro del mondo.

Certo: corrotta, gravata dai vizi del dispotismo e dell'interesse male inteso, dilaniata dall'intolleranza. Ma l'Europa resta la patria della civiltà. *Esprit de société* e «passione per il lavoro». Non l'indolenza, l'ignavia, la *gravité des Asiatiques*. Movimento, trasformazione, storia: non l'immobilità di un Oriente consegnato al tedio di una infinita ripetizione di sé; né, tanto meno, l'arcana primitività dell'Africa australe. Non la prepotente coazione a reiterare invenzioni ormai antiche, ma scienza, arti utili e arti piacevoli; cultura e capacità di perfezionamento. E ancora, soprattutto, libertà.

Libertà degli individui in società, non già masse amorfe, gelatina umana piegata al libito di potenti riguardati come incarnazione degli dei: questa è Europa, *Königin der Erde*, canta Klopstock: che non fa che ritrarre il vero guardando al resto della terra «che geme nella schiavitù e nella miseria», e nel quale «le lettere sono immerse in una notte profonda». Parola di Montesquieu, al quale non manca di rifarsi l'*Encyclopédie* offrendo un rapido compendio dei titoli di nobiltà del centro del pianeta:

> L'Europa resta la regione più piccola del mondo; ma, come osserva l'autore dell'*Esprit des loix*, essa ha raggiunto un tal grado di potenza che quasi non ha pari nella storia [...]. Dunque poco importa che l'Europa sia il meno esteso tra i quattro continenti, giacché è il più eminente per il commercio, la navigazione, la feritilità della terra, i Lumi e l'operosità della popolazione, per la conoscenza delle arti, delle scienze e dei mestieri, e – ciò che più conta – per il cristianesimo[2].

Quest'ultimo accenno merita attenzione. Perché il cristianesimo è la ragione «più importante» della superiorità europea? Il cavalier de Jaucourt non fa che riprendere una convinzione classica, canonizzata dalla scolastica cinque e seicentesca e dalla trattatistica sul diritto delle genti. «Dobbiamo a questa religione nel governo un diritto politico e nella guerra un diritto delle genti, un diritto che la natura umana non sarebbe in grado, da sé, di riconoscere»[3]. Anche in guerra, infatti, l'Europa è civile, capace di trasformare in un gioco cortese lo scambio del sangue e della morte. Anche in questo campo scabroso è diversa dal resto del mondo, dove la barbarie giunge al culmine nella sregolatezza del conflitto e della violenza. Idea classica, destinata a ricorrenti riprese, come ricorda quel classico della politica novecentesca

che è, comunque se ne giudichi, il Carl Schmitt del *Nomos della terra*: Europa, spazio del *jus publicum*: di là dalle colonne d'Ercole ferocia senza norma né senso, stato di natura.

Ecco, nuovamente la consueta opposizione. Qui, la città degli uomini; oltreconfine, il regno animale, brado, il dominio della natura *sugli* uomini. Col tempo, tuttavia, le questioni si fanno complicate. Selvaggi gli altri e il modo loro di far guerra: ma l'Europa stenta a dimenticare il marchio profondo inciso nel Nuovo mondo ridotto a colonia. Dal Cinquecento la storia della sua cultura è anche storia di una cattiva coscienza, del sentore della contraddizione tra principi proclamati e violenze perpetrate. Delle antinomie di un universalismo declinato a misura di ragioni particolari, di diritti naturali accordati a una piccola parte dell'umanità.

Col passare dei secoli, la crisi si fa drammatica e impone risoluzioni radicali. Proprio sul suo sfondo si rivela decisiva l'attribuzione a sé del monopolio della civiltà. Qui sorge l'idea delle razze inferiori, meritevoli di dominio o bisognose di guida. Il razzismo offre agli europei la via di fuga da una contraddizione altrimenti intollerabile: padroni perché superiori; dominatori perché civilizzatori. I conti tornano nonostante tutto.

L'idea nostra di Europa e di Occidente qui nasce e si nutre. Difficile liberarsene, malgrado la migliore buona volontà. Il mondo ci appartiene. L'India è inglese – basta leggere John Stuart Mill, non c'è bisogno di scomodare il solito Kipling. L'Algeria è della Francia, l'America del nord dei bianchi che l'hanno conquistata. L'Europa è la metropoli o la madre: il centro a cui son destinate le ricchezze materiali e spirituali del pianeta, il luogo della loro valorizzazione.

È istruttivo leggere ciò che un grande poeta (Paul Valéry) scriveva ancora agli inizi del Novecento, riflettendo sui rapporti tra Oriente ed Occidente.

Dal punto di vista culturale non penso che abbiamo molto da temere *oggi* da influssi orientali. Il fenomeno non è per noi inedito. Dobbiamo all'Oriente gli esordi di ogni nostra arte e di gran parte del nostro sapere. Possiamo dunque dare il benvenuto a ciò che oggi proviene dall'Oriente, sempre che qualcosa di nuovo ne provenga – ciò su cui nutro seri dubbi. E il dubbio è precisamente la nostra garanzia, l'arma di noi europei.

Inoltre, ciò che conta, in simili questioni, è *assimilare*. E questa è sempre stata, appunto, la grande specialità dello spirito europeo in tutte le epoche. Il nostro còmpito è dunque conservare questa potestà di scelta, di comprensione universale, questa capacità di trasformare ogni cosa in nostra sostanza, questa potenza che ha fatto di noi ciò che siamo. I Greci e i Romani ci hanno mostrato come comportarci con i mostri asiatici, come affrontarli per mezzo dell'analisi, come estrarne la quintessenza... Il bacino del Mediterraneo è ai miei occhi simile a un recipiente chiuso, nel quale le essenze del vasto Oriente si sono sempre raccolte e condensate[4].

«Noi e gli altri», tema costitutivo di un'identità costantemente rifondata nel segno del primato dello spirito europeo, unica potenza dinamica e progressiva capace di crisi e rigenerazione. Ma se le convinzioni di Paul Valéry strutturano l'autocoscienza europea sino alle soglie del nostro presente, il sentore della fragilità giunge prima o poi a rodere l'edificio sin nelle fondamenta.

Se il servo è lo specchio della mia identità, non rischio di naufragare io per primo sul fondo della sua inessenzialità? La ricerca di una base salda si fa via via – con l'espandersi dei confini del mondo e l'intensificarsi delle relazioni tra le sue parti – incalzante, diviene ossessiva. Finalmente diviene inevitabile frugare al di qua dei confini che un tempo tenevano lontana, fuori d'Europa, ogni barbarie. *Gli «altri» sono anche fra noi*: tutti bianchi, ma *in che modo* bianchi? Ariani o semiti?

Anche da questo conflitto che evoca tragedie immense sorge un pezzo – non marginale – del nostro pensarci europei e del nostro pensare l'Europa. Renan non distingue solo tra la morte del cosacco e quella del francese: episodio, quest'ultima, della storia morale dell'umanità, la prima di una storia soltanto naturale. Né distingue soltanto tra l'Europa, teatro della storia della civiltà, e la Cina, l'Africa e l'Oceania, ad essa estranee, prigioniere di un tempo senza storia. Senza storia è anche l'ebreo, relegato nella ripetizione delle origini che segna il destino non sovvertibile dell'Oriente, di «popoli votati all'immobilità»[5].

Renan non è l'antesignano diretto dell'antisemitismo europeo contemporaneo. Per lui è ancora l'Europa il confine decisivo, e cessano di essere ebrei quei semiti che partecipano della sua vicenda. Lo spazio europeo è senza razze, e la razza è una diga insormontabile eretta dalla natura tra le civiltà dell'Occidente e il resto dell'umanità. Renan si muove ancora tutto dentro il quadro del primato europeo; la sua visione della storia fonda una divisio-

ne gerarchica tra le regioni del mondo che assegna all'Europa il còmpito e il destino del dominio universale. Dentro lo spazio europeo, libertà, cultura, armonia, nessuna incidenza delle differenze razziali che separano la razza europea – «razza di dominatori e di soldati» – dalle altre, razze di «operai» (i cinesi, dotati «di una straordinaria abilità manuale, ma quasi privi del senso dell'onore») e di «contadini» (i «negri»)[6].

Ma l'«abisso» che Renan scorge tra semita ed ariano penetra ben presto dentro le mura della fortezza. Il bisogno di affermare il proprio primato divide, innesca una reazione a catena che non conosce limiti. L'idea dell'unità europea degli spiriti – già visibile in Piccolomini, matura in Erasmo, proclamata con orgoglio da Voltaire – questa idea si rivela per le sue stesse ragioni fondanti un simulacro. *Société des esprits*: ma, come nella Città antica, sono pochi gli spiriti, e molti invece coloro che spendono la vita per assicurarne la fioritura. Chi è europeo? Basta nascere e morire tra Gibilterra e gli Urali?

L'Europa è per volontà della natura o di dio regina del mondo: ma la ricerca ossessiva di un primato universale finisce con il dilacerarne il corpo. Prima i barbari e i selvaggi; poi i suoi stessi figli degeneri o bastardi. L'antisemitismo è il paradigma di questa scissione, ma non è certo l'unica mitologia razzista costruita dove nessuna differenza esiste. Si pensi alle mitologie della guerra delle razze ricorrenti in Francia e in Inghilterra dal Seicento in poi. Nelle pagine di Thierriat e Boulainvilliers; poi in quelle di Sieyes e di Thierry, come in quelle di John Hare, di Lilburne o di Walter Scott, ben altre divisioni traspaiono nella filigrana delle lotte tra Galli e Franchi, tra Celti, Germani, Bretoni e Anglo-Sassoni.

Classi e razze si identificano o, meglio, queste si rivelano metafore delle prime. Ancora nel nostro secolo servi e lavoratori salariati sono percepiti e descritti come «razze» a sé stanti, afflitte da specifiche tare fisiche o morali e da precisi limiti intellettivi, caratterizzate da odori particolari e dalla naturale vocazione a violare tradizioni e gerarchie, a trasgredire valori positivi. Lo stesso Taylor – il padre della catena di montaggio e delle moderne teorie del *management* – fonda le tecniche di razionalizzazione del lavoro su una precisa antropologia sociale. La «catena degli esseri» colloca nel suo infimo anello l'«uomo bue» (o il

«gorilla ammaestrato» di gramsciana memoria), mezzo animale per natura deputato alla fatica bruta. Ma c'è una tradizione alle sue spalle. Pensiamo a come Locke e Mandeville, Burke, Nietzsche e persino Balzac descrivono le fasce sociali «destinate» ai lavori «duri e sporchi» richiesti dalla nuova organizzazione della società.

Nomi stranieri. Ma la nostra storia – più arretrata e perciò soltanto, sino al Novecento, meno estrema – non è diversa. Lasciamo andare la *querelle* sull'antisemitismo italiano, e l'indecente silenzio sugli orrori del colonialismo nostrano tra Corno d'Africa e Maghreb. Ma quale discussione accompagnò tra il 1898 e il 1906 la prima verifica dei frutti dell'Unità, dell'aggregazione del Mezzogiorno arretrato al Settentrione evoluto, già «europeo»?

Con qualche secolo di ritardo, la mitologia della guerra tra le razze entra a far parte della cultura nazionale. Non Celti e Bretoni, bensì Arii e Mediterranei (o Afri), cioè piemontesi e calabri, siculi o sardi; ma i luoghi comuni erano gli stessi: disciplinati, produttivi, affidabili, razionali, in una parola: moderni gli uni; ignavi, levantini, «incapaci di organamento sociale» e tendenzialmente delinquenti gli altri. Chi vedeva bene non esitò a parlare di una «specie di antisemitismo italiano»[7] e di un colonialismo interno all'Europa medesima: le

razze *inferiori* – scrisse Napoleone Colajanni – che si dovevano distruggere senza rimpianto nell'interesse della civiltà, altra volta si cercavano nell'Africa, nell'Asia, in America, nell'Australia – dovunque c'erano terre fertili da conquistare, miniere da sfruttare – qualche cosa insomma da usurpare.

I progressi dell'antropologia e della sociologia adesso hanno portato le ricerche in Europa dove si sono riscontrate razze *inferiori*, di cui – sempre nell'interesse delle civiltà ed anche della moralità! – bisogna augurarsi la pronta scomparsa – che all'uopo si può artificialmente procurare[8].

La culla della civiltà ascriveva a sé il pieno diritto al governo mondiale. Ed era come se il prezzo della modernità fosse il ritorno alle origini, come se l'integrazione progressiva del mondo comportasse la rinascita della città antica e del suo ordine fondamentale. Un'unica città in Europa e, via via, nell'intero pianeta, ma per ciò stesso divisa al proprio interno tra schiavi e liberi – liberi gli uni, e ricchi e colti e capaci di progresso, epperò tali in virtù dell'esistenza e del lavoro degli altri.

Non avrebbe senso, tuttavia, oggi, ripercorrere questa vicenda usando i toni di un moralismo isterico. Di questa storia siamo figli tutti, compresi quanti ne dichiarano gli orrori. Illudersi di chiudere il conto nel nome di un nuovo «umanesimo ben temperato» (Todorov) non sarebbe che un ultimo esercizio di narcisismo intellettuale. Non è questione di comunicazione, dialogo e solidarietà. Né, tanto meno, di amicizia, di rispetto, di buoni sentimenti. Non varrebbe nemmeno la sin troppo facile censura di una tendenza all'assolutizzazione dei propri orizzonti, che è, a guardar bene, la condizione necessaria del suo stesso superamento. Quando si scrive che «la parola civilizzazione riassume un *valore* non verificabile», che essa «appartiene al vocabolario della celebrazione e della condanna», che è servita nel tempo come un'arma (Starobinski), quale passo in avanti si è compiuto se non nella direzione di salvarsi la coscienza, di arruolarsi nell'esercito sempre imponente delle anime belle?

Il moralismo e la fuga verso scenari incontaminati sono le facce di una medaglia con cui è sempre possibile giocare: ma appunto di un gioco si tratta, e anche di un lusso. Altro è descrivere e comprendere. E che non sia poca cosa è dimostrato dal fatto che proprio la descrizione imbarazza e sgomenta. Lo sguardo deve volgersi al passato perché il presente divenga più visibile. Non per pronunciare facili e persino implacabili condanne che sommergono tutto e tutti in generali assoluzioni. Non è serio discorrere del genocidio degli *indios* oggi, se l'approdo cercato è la contrizione di chi si identifica con il conquistatore per sciogliere nell'abisso del male assoluto il peso di un'esperienza storica tanto più tormentosa in quanto rischiarata dalla consapevolezza ormai matura della sua violenza. Non è lecito guardare all'Europa di ieri per dimostrarsi disponibili al lavacro dell'autocritica e poter tornare, inorgogliti dalla propria umiliazione, a reggere, nel duro lavoro quotidiano, il «fardello» della civiltà universale.

Chi rifugga da simili «armonie prestabilite» e dai mezzi poco lievi necessari a restaurarle non ha che da guardare il panorama che l'Europa oggi prospetta. Diciassette milioni di disoccupati; quindici milioni di poveri; violenze razziste contro gli immigrati ovunque; progetti istituzionali, persino, di sterilizzazione dei «minorati mentali»; conflitti etnici – non solo nella ex-Jugoslavia, né nelle regioni alle quali per tradizione si volge il pensiero

(la Corsica, l'Irlanda del nord, il paese basco, il Tirolo). Chi ha un'idea del rischio che oggi rappresenta il Belgio, alla luce del quale soltanto si comprende la commozione unanime seguita alla scomparsa di Baldovino, simbolo di equilibrio tra fiamminghi e valloni? A quanti fra coloro che già a fatica rammentano il destino dei curdi è noto il calvario europeo dei «rom» e dei «sinti»? Non il mezzo milione di «zigani» distrutti nei lager nazisti, ma gli oltre duecentocinquantamila che vagano oggi tra Germania e Francia, e Spagna, e Italia, e coloro che premono dalle frontierer della Romania e della Bulgaria?

C'è un'idea alta di Europa alla quale tutti siamo legati e debitori, quell'idea che nel 1935, alla vigilia della catastrofe, induceva Husserl a scorgere nella capacità critica e autocritica della ragione il fondamento stesso della nostra identità e insieme il còmpito incombente su ciascuno. Oggi sarebbe retorico appagarsi di questo richiamo. È meglio riflettere sulle parole recentemente pronunciate da uno dei pochi grandi vecchi che rimangono, la cui vita offre una testimonianza più pesante di qualsiasi opera d'intelletto.

Ecco quello che solo qualche mese fa scriveva Marek Edelmann, l'ultimo superstite tra i capi dell'insurrezione del ghetto di Varsavia:

> L'Europa pensa solo a proteggere il proprio benessere, in modo miope, egoista e suicida. Non vuole abbassare il livello dei consumi del dieci per cento, anche se dovrebbe farlo nel proprio interesse. L'Europa occidentale ha eretto un nuovo muro, ha creato un ghetto per i ricchi, [ma] un muro che protegga i ricchi non può resistere a lungo, perché la fame non conosce e non rispetta né le frontiere, né gli ostacoli. Milioni di affamati penetrerebbero attraverso ogni piccola fessura. [...] Questa miopia finirà per avere dei costi altissimi, assai più alti del dieci per cento del livello di vita delle popolazioni benestanti. Qualora, infatti, si arrivasse a una grave crisi economica, non si potrà più garantire la pace in Europa centrorientale. Per mantenersi al potere, alcune forze politiche faranno la guerra.

Edelmann si riferiva al conflitto jugoslavo, ma apriamo pure l'orizzonte al quadro complessivo dei conflitti tra il Nord e il Sud del mondo: non serve molto più della lettura dei quotidiani per capire che a ispirarne i pensieri non era l'umor nero di una Cassandra desiderosa di attrarre su di sé l'attenzione del pubblico.

[1]*Dictionnaire philosophique*, *De la Chine*, in *Œuvres complètes de Voltaire avec des remarques et des notes historiques, scientifiques et littéraires*, vol. LV, Baudouin Frères, Paris 1826, p. 219.

[2]L. DE JAUCOURT, *Europe*, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une société des gens de lettres*, nouvelle édition, vol. XIII, Pellet, Genève 1778, p. 461.

[3]*Ibidem.*

[4]*Œuvres*, a cura di J. Hytier, Gallimard, Paris 1960, vol. II, pp. 1556-7 (cit. in E.W. SAID, *Orientalism*, Vintage, New York 1979, pp. 250-1).

[5]*Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, in *Œuvres complètes*, a cura di H. Psichari, vol. VIII, Calmann-Lévy, Paris 1958, p. 162.

[6]*La Réforme intellectuelle et morale*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I, 1947, p. 390.

[7]E. CICCOTTI, *Mezzogiorno e Settentrione d'Italia* (1898), in ID., *Sulla questione meridionale (Scritti e discorsi)*, Casa Editrice Moderna, Milano 1904, pp. 39 ss. (ora in V. TETI, *La razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale*, manifestolibri, Roma 1993, pp. 131-50).

[8]N. COLAJANNI, *Per la razza maledetta*, Sandron, Palermo 1898, p. 1 (ora in V. TETI, *La razza maledetta*, cit., p. 89).

Su un dato di grande rilievo tra quelli forniti dal sondaggio «Espresso»/Demoskopea sull'antisemitismo in Italia si glissa con grande disinvoltura[1]. Il sondaggio rivela la presenza, nel nostro paese, di un dieci per cento di antisemiti convinti: cosa certo di per sé inquietante e grave, ma dinanzi alla quale non trova giustificazione la sorpresa di cui oggi si dà prova. Questa meraviglia oscura il dato cruciale. Ripetute dall'86 ogni due anni, le rilevazioni hanno sempre condotto ad analoghi risultati, ed è evidentemente questa continuità a caratterizzare il fenomeno, grave proprio perché cronico e strutturale.

Che «l'Espresso» dia a una propria inchiesta il massimo risalto è nell'ordine delle cose. L'eco suscitata dal sondaggio è un successo per il giornale, e non è del resto difficile comprenderla. Tra naziskin tedeschi e profanazioni di cimiteri ebraici in tutta Europa, violenze «razziali» contro i neri di qua e di là dall'Atlantico e intolleranza generale verso gli immigrati dall'est e dal Sud del mondo, l'opinione pubblica è sensibilizzata e recettiva. Ma tenere conto di queste circostanze a prima vista contingenti non autorizza a dimenticare la ricorrenza di violenze e minacce. Da quanti anni la scuola ebraica di Roma vive in stato d'assedio, le grate alle finestre?

D'altra parte, c'è anche un rischio eguale e contrario. Il contesto generale induce a considerare ciascun fenomeno alla luce degli altri e a cercare la chiave nell'insieme. Se questo è, per un verso, un bene (le connessioni ci sono e debbono essere tenute presenti), fare di tutt'erba un fascio, prospettando analisi talmente vaste da risultare generiche, è il modo più sicuro per non capire nulla. E per chiudere il discorso sulle cause prima ancora di averlo veramente aperto. Che l'Italia sia la culla del cattolicesimo ha influito – con buona pace di Renzo De Felice – sulla diffusione di sentimenti antisemiti. Ma considerazioni di questo tipo hanno il limite della presbiopia. La macrostoria non può essere dimenticata né messa tra parentesi, ma non serve molto

quando ci si misura con mutamenti di breve periodo. In questo caso non aiuta a comprendere il fatto caratterizzante dell'antisemitismo contemporaneo, rispetto al quale l'Italia non costituisce un'eccezione nel panorama europeo.

L'odio per l'ebreo è, oggi, privo di un referente reale. Gli ebrei sono, ovunque in Europa, una minoranza talmente esigua da rendere del tutto misteriosi i timori di cui il razzismo antisemita si alimenta. Ciò nondimeno l'antisemitismo non è scomparso. In taluni casi non è, anzi, meno intenso e radicato di sessant'anni or sono. Che proprio in Polonia – dove il progetto hitleriano si è compiutamente realizzato – il quaranta per cento della popolazione preferisca «non avere un ebreo come vicino di casa» è un fatto che si commenta da sé.

È questo, se ce n'è uno, il carattere specifico dell'antisemitismo contemporaneo. Che si innesta su una dimensione tipica dell'antisemitismo – lo statuto metaforico dell'«ebreitudine» – connotandola in forme particolari. Che gli stereotipi più classici reggano e segnino l'immagine dell'ebreo che emerge dal sondaggio di questi giorni (primo fra tutti il famigerato «rapporto particolare con i soldi», attribuito agli ebrei da oltre il 56 per cento degli intervistati) non confuta questa interpretazione, anzi la conferma. La forza degli stereotipi consiste nella loro invarianza, nella loro apparente capacità di rendere conto del nuovo con l'aiuto di certezze antiche.

Ma il nuovo c'è. Auschwitz è stata una pietra miliare nella storia europea, un evento fondamentale che ha cambiato l'autocoscienza dell'Europa e ha contribuito a definire la costituzione materiale di un continente finalmente liberato dalla presenza della comunità per eccellenza «altra». La «soluzione finale» è di fatto riuscita per ciò che riguarda l'Europa, e di questo successo si deve tener conto, in quanto lancia un messaggio decisivo, che non per nulla si cerca di rimuovere. Ciò che è avvenuto si è dimostrato possibile e *consente di coltivare progetti analoghi.*

Per terribile che sia, Auschwitz è un modello. Certo, il genocidio ha funzionato come un potente tabù. Ma i tabù costituiscono anche un formidabile luogo di trasgressione. Trascurare questa radicale ambivalenza pregiudicherebbe la comprensione di dinamiche cruciali dell'inconscio individuale e collettivo. Il male assoluto respinge e attrae. Costituisce un luogo di orrore

ma esercita anche una potente seduzione. Nel pronunciare interdizioni, i tabù non dicono soltanto ciò che non è lecito fare: suggeriscono anche, nello stesso istante, come agire per compiere la massima violenza. In questo senso Auschwitz ìndica una via. Si tratta di capire quale, e dove essa conduca.

A questo riguardo né lo scandalo fine a se stesso né la riproposizione di schemi recepiti servono a granché. Aiuterebbe di più prendere finalmente sul serio, in primo luogo, la nostra storia, rinunciando alla scorciatoia delle demonizzazioni unilaterali, cessando di credere che l'eliminazione di milioni di esseri umani nel cuore dell'Europa sia stata responsabilità di un pugno di folli (o, al più, di popolo posseduto da forze demoniache) o un incomprensibile accidente della Storia. E servirebbe di più, poi, riconoscere la coerenza di quanto oggi avviene in Europa e in tutto l'occidente, unificato dalla violenta chiusura verso il Sud del mondo e dall'esplosione di particolarismi diversamente connotati ma accomunati dall'opposizione alla mescolanza, alla contaminazione, all'intreccio tra stirpi e culture differenti.

Identità è parola chiave in questa crisi di fine secolo. È ciò che, nella sua universale fragilità, segna in profondità questi anni di generale disordine. Appare urgente comprendere chi siamo proprio perché più nulla (o quasi) ci fornisce, di noi stessi, un indirizzo e una collocazione. E, ancora una volta, appare possibile intendere chi siamo riconoscendo, intanto, chi non siamo e che cosa. Raramente l'«altro» è stato importante quanto è oggi. E raramente schiacciarlo è parso indispensabile per riconoscere o ricostruire un'identità smarrita. L'«ebreo» torna a svolgere, in questo contesto, una funzione essenziale. Metafora universale della «razza» («l'ebreo è quello che gli altri giudicano tale», notava in questo senso Sartre), l'«ebreo» dà un corpo a tutte le immagini dello straniero. È l'«equivalente generale» dell'«altro» bramoso di infiltrarsi nella nostra comunità.

Discorsi noti, che per questo sembrano mancare il bersaglio. Ripeteremo allora, anche in questo caso, l'errore che allegramente commettiamo sul piano della riflessione politica, mandando al macero quello che fu il patrimonio delle nostre conoscenze e scambiando una sconfitta storica per la prova della loro infondatezza? Sarebbe consigliabile – in entrambi i terreni – più cautela e pazienza. Riprendere tenacemente il filo di una ricostruzio-

ne dell'identità che tenga ferma al valore dell'universalismo non è oggi meno necessario solo perché è molto più frustrante che in passato. E resistere alle lusinghe dei tribalismi variamente elaborati non è meno importante solo perché ad ogni nuova conta ci si trova più soli.

A ben vedere, c'è un motivo per rallegrarsi del grande rumore suscitato dal sondaggio dell'«Espresso». Forse lo shock servirà a riaprire una discussione da sempre rifiutata. Non dovrebbe essere più possibile riposare sulla certezza consolante di una nostra pretesa immunità all'antisemitismo e al razzismo in generale. Di qui potrebbe farsi strada una ricognizione seria del nostro passato. Sarebbe tempo di cominciare noi a intraprendere quel cammino verso una reale rielaborazione del passato che sempre pretendiamo dagli altri. Se si guarderà all'Italia delle leggi «razziali» rinunciando allo schermo di quei pochi che, a rischio della vita, protessero un amico ebreo costretto alla clandestinità; se si apriranno gli archivi della memoria per fare luce sulle atrocità del nostro colonialismo, più povero e disorganizzato degli altri, ma non perciò meno feroce; se si vorrà ripercorrere la vicenda della difficile integrazione dei meridionali al nord, senza di cui è impossibile comprendere entità e qualità degli odierni moti leghisti; se, finalmente, sapremo guardare in faccia il *nostro razzismo quotidiano* nei confronti dei nuovi immigrati dall'est e dal sud, in questo caso non sarà stato inutile questo gran discorrere di un sondaggio meno sorprendente di quanto non si dica. E si rivelerà infondato il sospetto che, ancora una volta, menare scandalo per il già noto serva soltanto a un più rapido oblio.

[1]Nel numero della prima settimana di novembre del 1992, in concomitanza con un grave episodio di antisemitismo a Roma (su centinaia di vetrine di negozi di proprietà di ebrei vennero applicate stelle gialle adesive), «l'Espresso» pubblicò i risultati di un'inchiesta dalla quale risultava che circa sei milioni di italiani (il 10,5% della popolazione) si dichiaravano apertamente antisemiti e affermavano «che gli ebrei dovrebbero lasciare l'Italia». Il dato era in linea con una rilevazione condotta nel 1986 dalla Demoskopea. Dal precedente sondaggio (pubblicato nel 1990 dalla «Rassegna Mensile d'Israel») era emerso che il 10,8% degli italiani nutriva antipatia verso gli ebrei e sentimenti di avversione e disprezzo nei confronti di omosessuali (47,8%), «zingari» (45,8%), malati mentali e tossicodipendenti (cfr. L. TAGLIACOZZO, *Un sondaggio per storie di ordinario antisemitismo*, «il manifesto», 3 novembre 1992).

VI. IL BUON DIRITTO ALL'EGUAGLIANZA E ALLA DIVERSITÀ

È passato pressoché inosservato, nel frastuono della rissa elettorale, il decalogo antirazzista presentato qualche giorno fa dal ministro per gli Affari sociali[1]. Non lo meritava. Non che non manchino, a dispetto dello schieramento di teste d'uovo tra i padri del documento, segni di un grave ritardo teorico. E certo è del tutto sproporzionato il commento di Guido Bolaffi che nei suoi dieci «comandamenti» vede addirittura «dieci nuove definizioni del razzismo e dell'antirazzismo». Ma alcune rilevanti novità è dato coglierle, ed è utile sottolinearle.

L'elemento di maggiore interesse non è quello più immediatamente evidente, un elogio del meticciato sospeso tra intento pedagogico ed esercizio di buoni sentimenti. Qui siamo alle solite. Come per un riflesso condizionato l'antirazzismo risponde rovesciando i percorsi dell'intolleranza xenofoba. Alla «mixofobia» (la paura della mescolanza e il mito della purezza del sangue) oppone la celebrazione dell'«incontro tra i popoli», fonte di «creatività culturale» e di «sviluppo delle civiltà». L'appello alla coscienza morale è conseguenza immediata di simili premesse. «Per costruire una società più giusta occorre simpatia e partecipazione»: come dire che per cancellare il razzismo bisogna non essere razzisti, che per non odiare è necessario amare. Non si capisce proprio con chi se la prenda un altro tra i promotori dell'iniziativa, il sociologo Umberto Melotti, affermando che il decalogo ha inteso «evitare rigorosamente l'esaltazione dei vantaggi astratti dell'immigrazione, che è invece molto cara a un certo estremismo garantista». Certo, non sottoscriveremmo le sue conclusioni, l'idea che «la prima battaglia contro il razzismo consiste nel controllare sul serio non tanto le frontiere, che sono incontrollabili, quanto le città». Continuiamo a credere che in presenza di sperequazioni imponenti e di flussi migratori inarrestabili non ci sia «controllo» che tenga. Resta che prima di scagliare i propri strali contro «antirazzisti semiprofessionisti» e «xenofili»

Melotti farebbe bene a rileggersi attentamente il documento ministeriale, a cominciare dal canto elegiaco alla «gioia» che «si costruisce nell'incontro» e alla «felicità» che «ha il volto della novità e della sorpresa».

Al decalogo dell'antirazzismo va tuttavia riconosciuto il merito di fare chiarezza su un punto di grande rilievo, quello della *differenza* e del suo *valore*, al quale si lega il problema, non meno complesso e delicato, del rapporto tra universalismo e relativismo. Da una parte il testo assume con forza le difese dell'eguaglianza. Non esclude che la diversità possa costituire «una straordinaria ricchezza»: nega che ciò avvenga sempre, che «diverso» sia sinonimo di «buono» e che ci si debba vergognare di trovarsi «simili nella diversità». Ma dove soprattutto il ragionamento mostra un fondamento solido e affidabile è nel passaggio dal registro dei giudizi di valore alla critica *logica* del differenzialismo. Il riconoscimento della costitutiva relatività della differenza («Siamo tutti diversi rispetto a qualche cosa»; «Ogni diverso è anche un simile») mette in chiaro la contraddizione del differenzialismo radicale in tutte le sue versioni: il fatto che una coerente rivendicazione della specificità delle culture (o dei sessi, o degli individui) non può condurre a un'affermazione di differenza assoluta che precluderebbe il riferimento a concetti (*cultura*, *sesso*, *individuo*) rispetto ai quali tutti i singoli termini contengono per definizione elementi comuni. In altre parole, il documento mostra come il riconoscimento della differenza riposi su un principio di eguaglianza universale (siamo tutti dotati di identità, abbiamo tutti diritto ad essere riconosciuti) e come solo quale sua «negazione determinata» esso costituisca una conquista morale e giuridica.

Non si può certo dire che su questo terreno regni la chiarezza. Al contrario, sono tanti i tabù che abbiamo lasciato crescere tra noi a sinistra, preoccupati che l'affermazione di principi universali evocasse i fantasmi di una storia anche nostra (il totalitarismo comunista) e mettesse a repentaglio le conquiste di un pensiero sensibile alle ragioni della pluralità. E d'altronde sarebbe assurdo negare che la critica dell'universalismo abbia dalla sua ragioni forti. La storia occidentale (e in verità non solo questa) è una galleria di orrori e violenze razziste perpetrate nel nome dell'universalità, di una *ecumene* religiosa o laica. Dalle Cro-

ciate agli etnocidi per opera di evangelizzatori e civilizzatori non è in questione soltanto una vicenda remota: purché si sappiano leggere in tanti progetti di monarchie universali e paci perpetue, nelle mitologie della civiltà e nella costante celebrazione del primato maschile altrettante varianti dell'eurocentrismo cristiano. Contro le atrocità dell'assimilazionismo si comprende la protesta contro una violenza che nel nome dell'universale ha cancellato culture, sterminato popolazioni, consegnato a ruoli subalterni la parte femminile dell'umanità. Così come si comprende che soprattutto in Francia, dove più spesso una pratica imperialista e razzista si è ammantata di parvenze universalistiche, tale protesta abbia conosciuto, da Montaigne a Lévi-Strauss e Foucault, le espressioni più intense e avvertite.

Ma quel che la critica delle degenerazioni dell'universalismo troppo spesso dimentica è che solo sulla base di un universalismo bene inteso essa può tenersi a distanza dagli assurdi logici e dalle conseguenze pratiche terrificanti dell'assolutizzazione della differenza, fonte essa stessa di sviluppi razzisti. Quando Lafitau polemizzava contro quanti «pretendevano di giudicare i "selvaggi" in base ai propri usi e costumi» e Ferguson criticava l'etnocentrismo degli europei che «assumono se stessi a standard di civiltà»; quando Herder affermava che «la catena della cultura si estende sino ai confini della terra» e Helvétius sottolineava come «tutti i popoli della terra siano stati ora stolti ora illuminati», a guidare la loro penna era la cura per i diritti di tutte le popolazioni e di ciascun individuo, una preoccupazione che difficilmente potrebbe avvertire chi rifiutasse qualsiasi norma universale e per ciò stesso qualunque criterio in base al quale riconoscere e censurare la violenza. Che i filosofi nazisti polemizzassero contro l'universalismo nel nome delle «differenze individuali degli uomini e dei popoli» deve far riflettere ma non può sorprendere: una volta affermato il primato della differenza, come criticare l'uso delle camere a gas, sin troppo coerente con i principi fondamentali di una particolare «visione del mondo» e in base ad essi pienamente giustificabile?

Nelle società multiculturali il contrasto delle tradizioni è all'ordine del giorno ed è irresponsabile trascurare i problemi che esso solleva. Tra l'infibulazione e il diritto al governo autonomo del proprio corpo la contraddizione non è conciliabile: come

uscirne senza prendere partito? senza assumersi la responsabilità di affermare la superiorità (o l'inferiorità) dell'*habeas corpus*? Di simili questioni tanta parte della cultura democratica, ossessionata dal fantasma dell'intolleranza, appare fermamente intenzionata a disinteressarsi, col rischio di ritrovarsi in pessime compagnie. Per questo è un bene che il decalogo antirazzista prenda decisamente posizione intorno a quello che somiglia ormai tanto a un dogma. La differenza merita rispetto finché è compatibile con il riconoscimento dell'eguaglianza universale: è un valore prezioso ma subordinato a ciò che vale universalmente, a cominciare dalla pari dignità di ciascuno.

Al più grave limite teorico del documento presentato dal Ministero degli Affari sociali è possibile a questo punto soltanto accennare. Quando si definiscono il razzismo e la xenofobia «espressione di paura e di ignoranza», di «debolezza» e di «invidia», tutto un insieme di questioni cruciali rimane fuori gioco. A quale di questi sentimenti ci si dovrà riferire per comprendere il razzismo negli Stati uniti o il sistema dei campi di concentramento, fulcro della politica razziale nazista, che, com'è noto, sorse per eliminare cittadini tedeschi (marginali, omosessuali, comunisti) non integrabili dal regime? E per venire a noi, al razzismo italiano che non riguarda solo le «faccette nere»: qual è il sentimento dominante nei confronti dei «terroni»? È l'invidia o l'ignoranza a spingere il professor Miglio a discorrere graziosamente di «pidocchi»?

Razzismo e questione sociale, su questo nodo i consiglieri del ministro agli Affari sociali avrebbero fatto bene a soffermarsi, magari per riflettere sulle connessioni tra pregiudizio razziale e divisione internazionale del lavoro. Senonché ciò avrebbe imposto loro di riesumare quello spettro che risponde al nome di *classe*. Dunque meglio lasciar perdere, anche a costo di non dare risposta a un interrogativo assillante: perché mai non siamo razzisti nei riguardi degli extracomunitari statunitensi che pure tanto invidiamo e al cui cospetto misuriamo con paura la nostra infinita debolezza?

[1]Il 21 marzo 1994, Giornata mondiale contro il razzismo, il ministro per gli Affari sociali Fernanda Contri presentò, a nome del governo, il «codice dell'antirazzismo» elaborato da una commissione «per il rispetto delle diversità» presieduta da Guido Bolaffi, direttore delle politiche migratorie del Ministero. Il documento si articolava in dieci punti: «1. Creatività culturale e sviluppo della civiltà sono prodotti dell'incontro tra i popoli, non della separazione delle genti. La chiusura nei confronti dell'altro è all'origine del decadere delle civiltà. 2. La diversità non è mai assoluta, è relativa. Siamo tutti diversi rispetto a qualche cosa. 3. Ogni diverso è anche un simile. Molte più cose ci accomunano agli altri di quante non ce ne dividano: sul piano biologico, così come su quello psicologico, dei sentimenti e della ragione. 4. Non bisogna aver paura di trovarsi simili nella diversità. 5. Non tutto ciò che è diverso è di per se stesso buono, né tutto ciò che è diverso è di per se stesso cattivo. 6. La diversità può anche essere una straordinaria ricchezza. Valorizzarne gli aspetti positivi non è un dovere soltanto delle istituzioni, ma per ciascuno di noi. 7. La tolleranza è importante, ma non basta. Per costruire una società più giusta occorre simpatia e partecipazione. 8. La difesa dei diritti degli altri assicura i diritti di tutti. 9. Razzismo e xenofobia sono espressione di paura e di ignoranza. Il rifiuto dell'altro è un modo per mascherare la propria debolezza e la propria invidia. 10. Il pluralismo è una sfida da vincere per chi non vuole un'esistenza povera: la gioia si costruisce nell'incontro, la felicità ha il volto della novità e della sorpresa».

VII. SUL RAZZISMO DELLA LEGA NORD

IL «SUPERAMENTO DELLA FASE ETNICA»

Un luogo comune afferma che nell'ultimo triennio la Lega Nord si è definitivamente liberata dei residui razzisti che ne inquinavano la prima stagione. Ad una prima, lunga fase (la fase della protesta, nella quale la sola finalità politica era l'autonomia regionale veneta, piemontese e lombarda) avrebbe fatto seguito, a partire dal 1990, il tempo della maturità, segnato dalla ricerca di egemonia politica a livello nazionale o sub-nazionale. La connotazione etnocentrica e razzista corrispondente all'arcaismo ideologico del primo periodo avrebbe ceduto il passo alla tematizzazione di problematiche politico-economiche, mantenendo al più una funzione strumentale di attrazione della base popolare del movimento.

È questo, per esempio, il quadro che emerge dai recenti lavori di uno dei più attenti studiosi del leghismo. Nella periodizzazione della vicenda politica delle Leghe successiva al 1983 prospettata da Ilvo Diamanti, la fase espansiva del movimento (1990-92) segna la definitiva scomparsa dell'elemento «etnoregionalistico» e razzista dal «contenuto dominante» della sua proposta politica; tale mutamento è posto in corrispondenza con l'abbandono di un «atteggiamento di mero antagonismo al sistema politico» e con lo sforzo di «accreditarsi come forza di rinnovamento e di consolidamento delle istituzioni» attraverso la «lotta al sistema politico tradizionale: alla "partitocrazia", alle istituzioni, al centralismo dello stato e dell'intervento pubblico, nella società e soprattutto nell'economia»[1]. Non si afferma con ciò che «i richiami all'identità etnica di una regione, all'intolleranza, alla frattura fra Nord e Sud e fra periferia e centro» siano stati «dimenticati»; si sostiene però con decisione che essi «non vengono usati più con la stessa forza di un tempo, non segnano più l'offerta politica della Lega, la quale, paradossalmente, in modo non sempre esplicito, mira oggi a presentarsi come "partito nazionale"»[2].

Non sorprende di certo che un'analoga impostazione costituisca la chiave di volta della periodizzazione prospettata dai dirigenti e dai sostenitori della Lega. Dopo avere colto accenti antimeridionali nella «fase pionieristica» del movimento (durata fino all'87) e addirittura la presenza di un «sordo rancore per i "terroni"» in alcune componenti destinate a confluire nella Lega Nord, la più recente ricostruzione offerta da Daniele Vimercati colloca tra gli anni '87 e '90 il «periodo etnico» del leghismo, caratterizzato da «rivendicazioni etniche», dal «rifiuto dell'immigrazione selvaggia» e dall'«ostilità contro lo "strapotere meridionale"»[3]. Ma anche per Vimercati il 1990 segna un tornante decisivo, addirittura una «rivoluzione copernicana»[4] caratterizzata dalla piena dissoluzione di qualsiasi residuo etnocentrismo. La tesi (peraltro contrastante con talune affermazioni contenute nel libro precedente dello stesso Vimercati[5]) è che la maturità della Lega segna il passaggio dal «federalismo etnico» a un «federalismo a base socioeconomica e culturale», il cui obiettivo primario consiste nella «difesa dei piccoli popoli individuati secondo criteri di omogeneità sociale e culturale, non già sulla base di un'individualità etnica ormai quasi completamente smarrita»[6]. A queste affermazioni Umberto Bossi concede il proprio autorevole sostegno argomentando che l'omogeneità degli «enti» che articolano il progetto federalista della Lega non potrebbe essere «quella etnica» dal momento che «l'integrazione etnica entro i confini d'Italia» ha reso ormai «antistorica la proposta di un federalismo su base etnica»: gli «elementi di omogeneità che identificano la Padania e la differenziano dal resto del Paese» sono ormai «elementi culturali e soprattutto economici»[7].

Che i dirigenti e i simpatizzanti della Lega compiano ogni sforzo per allontanare da sé lo spettro del razzismo è del tutto comprensibile[8]. La vasta fortuna toccata in sorte a sinistra a giudizi di questo tenore, invece, colpisce e appare dimostrazione di un preoccupante ritardo culturale. Non tanto perché sono platealmente smentiti dalle pubbliche prese di posizione dei dirigenti della Lega. Più rilevante è, come vedremo, l'equivoco *teorico* che essi tradiscono. Ma è bene intanto fermare qualche dato empirico che fa giustizia della tesi della marginalità e residualità del tema etnocentrico. Per quanto riguarda il pregiudizio antimeridionale potrebbe essere sufficiente un richiamo alle costanti

esternazioni "antropologiche" del senatore Miglio (basti ricordare la proposta di una costituzione particolare per l'area mediterranea, ispirata a logiche familistiche e in questa misura adatta all'«uomo del sud», estraneo a quell'«antropologia europea» che «ha costruito lo Stato di diritto che si fonda sul primato della norma»[9]). Sarebbe sbagliato tuttavia limitarsi alle trovate dell'ideologo leghista, accreditandone l'immagine di genio bizzarro e in fondo isolato nell'ambito del movimento di Bossi. Sulla stessa linea si collocano numerosi episodi succedutisi in occasione di recenti competizioni elettorali. È bene non dimenticare, per esempio, che uno degli argomenti usati contro Nando dalla Chiesa nella campagna elettorale per l'elezione del sindaco di Milano (giugno 1993) chiamava in causa le sue presunte origini siciliane («Come si fa a votare uno che è nato a Palermo?»[10]); quanto alle amministrative dello scorso novembre, si commentano da sole le parole con cui Aldo Montifiori, sindaco di Monza, ha salutato la trionfale elezione di Leoluca Orlando a sindaco di Palermo: «Ma va' a dar via il culo, mafioso di merda. Questi terroni votano proprio per restare in Africa»[11].

Quanto all'immigrazione extracomunitaria, i fatti non sembrano proprio confortare le tesi di Vimercati e di Diamanti. «Cavallo di battaglia» della Lega il «no all'immigrazione selvaggia» lo è rimasto, anzi le più recenti prese di posizione dichiarano l'obiettivo radicale della chiusura delle frontiere. Roberto Maroni e il neo-sindaco di Milano Formentini hanno condotto la propria campagna elettorale promettendo la chiusura dei centri di accoglienza e negando ostentatamente alla questione dell'immigrazione altro statuto che quello proprio dei problemi della sicurezza e dell'ordine pubblico. A sua volta Bossi è sceso ripetutamente in campo non soltanto contro l'«immigrazione selvaggia» ma anche contro la legge Martelli[12]. È vero che rispetto ai programmi "estremisti" dell'82 sembra scomparsa la richiesta del rimpatrio coatto degli immigrati, ma sarebbe sbagliato sottovalutare la puntualizzazione del sindaco di Milano che, alla vigilia delle elezioni, teneva a precisare che, in materia di immigrazione, «la nostra posizione non è mai cambiata»[13].

Come queste parole vadano intese aiuta a comprenderlo, più di tante analisi sociologiche, la cronaca del comizio tenuto da Giovanni Airola a Torino il 2 giugno 1993, in occasione della

stessa tornata elettorale che avrebbe premiato la chiarezza e la coerenza del primo cittadino milanese:

Mercoledì sera, di fronte a seimila leghisti assiepati in piazza San Carlo, il salotto buono della città, *monsù* Airola si è brevemente presentato agli elettori. Chiamato sul palco ha fornito di sé questo quadretto: «Sono stato medico in Eritrea, tanti anni fa. Oggi non è più necessario fare tanta strada, gli africani li abbiamo qui. Domenica prossima avrete la possibilità di sterilizzarli nella cabina elettorale».

Inutile aggiungere che nella piazza, «piena come da tempo non si vedeva», nell'udire queste parole «la folla ha urlato di soddisfazione»[14].

Sempre attento al modo in cui le destre di tutta Europa si misurano con i problemi dell'immigrazione terzomondiale, Jean-Marie Le Pen, stando alle notizie riportate dal Tg2 del 7 luglio scorso, è stato tanto prodigo di elogi nei confronti della Lega Nord quanto duro nella critica al Msi per la presunta moderazione mostrata su questo terreno. Alla luce di questi episodi il meno che si possa dire è che sarebbe imperdonabile considerare distrattamente il giudizio di un esperto come il capo del Front national[15].

ETNOCENTRISMO, XENOFOBIA E RAZZISMO

Ma il problema non è questo e non potrebbe dirsi risolto nemmeno ove i giudizi di quanti considerano archiviata la «fase etnocentrica» della Lega Nord trovassero effettivo riscontro. Razzismo, etnocentrismo e xenofobia sono forme ideologiche affini e contigue ma essenzialmente distinte. Meglio, l'intolleranza e l'avversione per lo «straniero» e la presunzione di superiorità della propria comunità etnica o nazionale costituiscono manifestazioni specifiche del razzismo, ma non ne esauriscono la fenomenologia. Analizzare l'eventuale presenza di elementi razzisti nell'identità e nei programmi di un soggetto politico impone quindi di affrontare il tema più vasto e fondante di *cosa sia* il razzismo contemporaneo, il che costringe a un percorso inevitabilmente lungo e complesso.

Nelle analisi correnti e nel senso comune vige l'equiparazio-

ne tra razzismo e ostilità nei confronti di altre «razze», e per questo la critica del razzismo muove subito alla ricerca di manifestazioni di intolleranza verso «negri» e «marocchini» o della ripresa degli stereotipi negativi dell'«ebreo», dello «zingaro» e, più in generale, dello «straniero». Alla base di un simile impostazione c'è indiscutibilmente una ragione concreta. È un fatto che il razzismo si manifesta con atti di violenza morale e fisica a danno di determinati gruppi umani, ed è incontestabile che le sue retoriche si nutrono di giudizi e stereotipi sfavorevoli correlati a categorie di individui presentate come «razze» diverse dalla propria. Se a ciò si aggiunge che in taluni casi rilevanti (il razzismo contro i «negri» o contro i «gialli») le razze contro le quali si accanisce il discorso razzista sono quelle individuate dalla ricerca biologica o dall'antropologia fisica, non stupisce che l'attenzione degli avversari del razzismo tenda a concentrarsi sull'*elemento di valore* che caratterizza le argomentazioni razziste, che per contrastare queste ultime si ritenga cioè di doversi impegnare in primo luogo nella confutazione dei giudizi negativi che ne articolano la struttura.

E tuttavia proprio tale orientamento denota una grave subalternità nei confronti dello schema ideologico portante del razzismo, il quale non sempre assume a bersaglio razze biologiche effettivamente esistenti. Al contrario, per quanto riguarda il razzismo europeo contemporaneo il riferimento a gruppi razziali effettivamente distinti concerne una minoranza di casi. La prima, decisiva operazione compiuta dal razzismo europeo contemporaneo (rispetto alla quale la costruzione di gerarchie di valore costituisce evidentemente un elemento secondario) è il più delle volte l'elaborazione di classificazioni antropologiche, la produzione di mappe nelle quali è rappresentata la presunta articolazione del genere umano in gruppi razziali distinti. Senonché, nel momento stesso in cui si individua nella confutazione di giudizi di valore il terreno principale della polemica antirazzista, proprio tale operazione cruciale rimane in ombra, col risultato di costringere i critici del razzismo sul terreno dell'avversario, la cui descrizione della realtà essi inconsapevolmente accolgono. È facile comprendere come con ciò, prima ancora che la battaglia «antirazzista» abbia inizio, si sia già mosso un passo ben più gravido di effetti di quanto non sia l'accoglimento di questo o quel

giudizio di valore: un passo che accomuna, loro malgrado, razzisti e «antirazzisti» nella condivisione di un'immagine del mondo sostanzialmente identica.

Ignavia, slealtà, avidità, lussuria, vocazione al crimine, inettitudine, stupidità – in una parola, «barbarie» e «bestialità»: come negare che la gran parte del discorso razzista consista nell'attribuzione di tali qualità alle «razze inferiori»? Certo, sappiamo che si tratta di giudizi opinabili e spesso ci impegniamo nella loro confutazione: ma il fatto che tali giudizi coinvolgano sempre «razze» effettivamente esistenti a quanti viene in mente di discuterlo? Il senso comune «antirazzista» vede nel razzismo un cattivo discorso sulle razze in cui il genere umano è diviso, una raccolta di stereotipi e perfide caricature finalizzati a giustificare trattamenti sbagliati e censurabili della differenza antropologica. Pur dettata dalle migliori intenzioni di contrastarlo, proprio questa idea del razzismo sancisce in realtà una sua prima, decisiva vittoria, per il fatto stesso di ignorarne la funzione essenziale di *fonte di classificazioni antropologiche immaginarie*. Se, come sembra, l'egemonia del razzismo non consiste esclusivamente nella diffusione dei suoi giudizi di valore, essa è già nei fatti dal momento che sono generalmente accolte (basti pensare ai resoconti dei conflitti nella ex-Jugoslavia, nell'ex Unione sovietica o in Palestina) geografie antropologiche che prospettano la divisione del genere umano in una miriade di gruppi diversi, in realtà non distinti tra loro da alcuna differenza genetica.

DALLA STORIA ALLA NATURA

Una domanda sorge a questo punto spontanea. Posto che il discorso razzista si sviluppa spesso sulla base di classificazioni antropologiche arbitrarie, non suffragate dai risultati della ricerca scientifica, qual è la fonte di tali classificazioni?

Si potrebbe cercare una risposta anche per via di esclusione. Se alla base delle mappe antropologiche razziste e delle loro continue revisioni non vi sono dati naturali, non vi sono le caratteristiche fisiche dei diversi gruppi umani, cos'altro potrebbe esservi se non la storia, la vicenda culturale, il processo di formazione e trasformazione sociale, le dinamiche economiche, i con-

flitti politici interni e internazionali? L'ipotesi che il razzismo costituisca le proprie categorie attraverso la *traduzione in chiave naturalistica* dei soggetti storici (nazionalità, etnie, comunità religiose e classi sociali) e delle loro relazioni reciproche (economiche, sociali, politiche, culturali), dei loro rapporti di forza e dei loro conflitti[16], tale ipotesi è riassunta in un neologismo forse non gradevole ma efficace, coniato dalla recente letteratura: *razzizzazione* – che significa, per l'appunto, trasformazione di un gruppo in «razza» attraverso la naturalizzazione delle sue caratteristiche specifiche[17].

Il senso dell'operazione è facilmente intuibile. Passare «dalla storia alla natura» comporta, sul piano della legittimità, un formidabile potenziamento dello stato delle cose presente. Presentare la povertà, l'infelicità e la violenza subìta da un gruppo di individui come immediate conseguenze della loro costituzione naturale significa azzerarne la dimensione problematica. Lungi dall'esserne responsabile, la società ha piuttosto il diritto di difendersene. Sicché non vi è ingiustizia alcuna nella segregazione o nel supersfruttamento, nella deportazione o nell'eliminazione fisica: non c'è materia di discussione, a meno di non volere a recriminare, appunto, sui decreti della natura o della divina provvidenza.

Ma un ragionamento per esclusione dà vita solo ad ipotesi, non può bastare. Sono troppo potenti le tradizioni del razzismo e troppo radicati i suoi luoghi comuni perché ci si possa accontentare di semplici sillogismi. È necessario cercare una prova fattuale, capace di sovvertire certezze acquisite. E la prova, anzi prove a profusione provengono sia dalla memoria storica sia dall'esperienza del nostro tempo. Lasciamo andare l'esempio *culto* della «guerra delle razze» con cui si è narrata per secoli la vicenda costitutiva delle nazioni europee: Franchi contro Galli, Celti contro Goti contro Latini, Sassoni contro Bretoni e Normanni – storie ormai lontane che si potrebbe scambiare per semplici metafore[18]. Ma l'antisemitismo cos'altro dimostra se non la capacità (e l'esigenza) del razzismo di *creare* differenze razziali, di *trasformare in naturali* distinzioni storiche (religiose, culturali ed etniche)? Per diverse ragioni l'antisemitismo è un buon esempio: per la sua tragica rilevanza lungo l'intero arco della storia europea sino all'epilogo del genocidio (e delle odierne profanazioni

dei cimiteri, e dei furori mai sopiti in un continente già *judenfrei*); e soprattutto per la convinzione ancora salda che gli ebrei siano una razza a sé stante, per la sorpresa che sempre desta l'affermazione che è pura mitologia la distinzione tra semiti ed ariani[19]. È un'esperienza su cui dovremmo riflettere più di quanto non si faccia normalmente. Dimostra che non è questione di giudizi più o meno lusinghieri. Ammettiamo pure, per amor di ipotesi, che le caricature dei rabbini e dei mercanti del ghetto abbiano ormai perso terreno nella coscienza comune: finché non si sarà generalizzata la consapevolezza della natura fittizia della specificità razziale degli ebrei nulla sarà acquisito e nessuna barriera sarà alta abbastanza per fermare il pericolo di nuove piene.

La storia europea degli ultimi due secoli offre un'altra linea di fenomeni che è utile richiamare in questo contesto. Sul nesso tra nazionalismo e razzismo si sono scritte intere biblioteche e sappiamo a memoria del passaggio ideologico dal «popolo» alla «stirpe», mediato dall'«invenzione delle tradizioni» nazionali. Ma resta un'esperienza sconvolgente ripercorrere la polemica ideologica che vide contrapposti molti grandi intellettuali francesi e tedeschi tra Sedan e gli anni che precedettero il primo conflitto mondiale. Seppur con toni e sfumature diverse, Scheler, Sombart e lo stesso Weber da una parte, Andler, Boutroux, Bergson dall'altra, si scagliano gli uni contro gli altri accuse infamanti. E l'origine ultima delle colpe era sempre la medesima, la natura infima della «razza» straniera, la tara che inquinava l'altra schiatta[20]. Del resto, non procediamo noi allo stesso modo oggi quando, nel chiudere il bilancio del secolo, riserviamo all'innata volontà di potenza dei Tedeschi la responsabilità primaria di una lunga stagione di sangue e di violenza o spieghiamo con la vocazione orientale al dispotismo le vicende russe, dall'assolutismo zarista al crollo del «socialismo reale»? Che cos'è la «razza» in tutti questi discorsi? Una metafora, un'immagine poetica, il tributo cosciente alla tradizione epica? Ripeteremo l'errore di pretendere definitivamente trascorsa la *forma mentis* del razzismo aristocratico *à la* Boulainvilliers? La verità è che attraverso l'immagine della differenza razziale masse di individui hanno appreso a pensare se stesse come unità distinte, a costruire il senso della propria identità. «Immagini», certo: ma *per noi* che ne facciamo la storia, per così dire, dall'esterno; per milioni di uomini

realtà incardinata nella materia e nella natura, certezza avvertita con l'immediatezza del sentimento. Lo «straniero» è *altra cosa*, diversamente costruita e perciò tanto più minacciosa: come comprendere altrimenti la risposta di masse immense a imperativi promulgati da entità astratte e recenti? Il nazionalismo mosse e muove a cieca violenza forte dell'alleanza di mitologie razziali ove vicende storiche sono trasfigurate in fatti di natura: non storie di lingue e istituzioni, di religioni e mercati, ma differenze insuperabili di sangue e di genealogia, inscritte senza mediazioni nell'identità naturale di ciascuno.

Ma la stessa vicenda delle nostre società è attraversata dalla mitologia delle razze. Gli stessi conflitti sociali e di classe sono stati e sono tuttora tradotti nel lessico della differenza e della lotta tra razze. Questa è la nostra storia, della quale possiamo essere inconsapevoli ma dalla quale tutti proveniamo. Vengono citati in proposito esempi classici: come Balzac descrivesse poveri e operai, segnati dalla natura nel corpo rozzo e grossolano[21] – quasi una riedizione della *Politica* di Aristotele riletta attraverso Egidio Romano e Alberto Magno, cioè semplificata, spogliata della sua complessità, privata del dubbio e delle perplessità che la pagina antica dichiarava; e come già Constant relegasse la *populace* in una minorità insuperabile, «moltitudine bambina» bisognosa di comando perché incapace di autonoma razionalità[22]. Quel che troppo spesso si dimentica di aggiungere (per il fatto evidente che non si concilia con la pretesa unicità della vicenda nazista) è che anche la politica razziale del Terzo Reich nacque come strumento di soluzione della questione sociale. Primi ospiti del sistema dei campi furono gli «asociali»: poveri e marginali, disoccupati, omosessuali, sradicati e militanti rivoluzionari, mine vaganti nel panorama di una società che si intendeva militarizzare e rendere obbediente alle esigenze produttive di un regime autocratico. Senonché difficilmente il loro processo di segregazione e annientamento avrebbe potuto procedere con speditezza e radicalità ove se ne fosse mantenuto evidente lo statuto sociale ed economico[23]. Prende spunto di qui la trasformazione in «razza» degli «estranei alla comunità» attraverso un processo di medicalizzazione della devianza del tutto analogo a quello verificatosi, per esempio, negli Stati Uniti a cavallo del secolo[24]: un problema sociale e un conflitto politico tradotti in una operazione di igiene della collettività, volta alla sua tutela da agenti patogeni.

Il pericolo della protesta e della sollevazione e gli imperativi del disciplinamento sociale sono stati tradizionalmente tradotti nel gergo dell'alterità radicale delle nature: proletari e marginali, *cioè* stranieri, diversi, nemici potenziali in quanto irriducibilmente altri. L'antropologia culturale e le dottrine della razza hanno fornito basi scientifiche inoppugnabili: forme del cranio e lineamenti del volto, ad attestare un «destino» di devianza e crimine. E d'altra parte, in positivo, le fortune sociali ricondotte a talenti e doti naturali: chi ha e fa e vince nella competizione generale non si dimostra forse con ciò meglio equipaggiato, meglio predisposto dalla natura stessa rispetto a chi soccombe o stenta la vita ai margini della comunità? La trasfigurazione del conflitto nei termini etologizzanti dello *struggle for life* non è appannaggio dei classici del socialdarwinismo, se è vero che il bacino ideologico è il medesimo dal quale trae ancor oggi linfa la cultura in assoluto dominante.

Non è uno dei padri del liberalismo politico Spencer, l'apologeta delle gerarchie sociali come specchio fedele delle differenze dei valori in campo? E alle sue spalle non è il *Secondo trattato* lockiano sul governo? E non costituisce lo sviluppo più coerente di questa tradizione l'immagine della società e del rapporto tra economia e politica portata da Hayek al massimo livello di formalizzazione? Quando poi dal recinto delle singole comunità si passa alla considerazione della «società generale» – al mercato mondiale delle merci e del lavoro – si fa solo più chiaro il nesso tra geografie antropologiche e divisione del lavoro e della ricchezza. Ieri «negri» e «gialli»; oggi turchi, slavi e «marocchini»: non è la differenza delle razze a riflettersi nelle gerarchie dei poteri, è questa a generare quella. La schiavitù è il primo momento; la classificazione antropologica il successivo, fonte di indiscutibile legittimazione.

Questo ragionamento non dovrebbe sorprendere: dovrebbe meravigliare, al contrario, che ancora stenti a maturarne una generale consapevolezza. L'esperienza dovrebbe pur insegnare qualcosa, e a noi italiani non è mancata l'opportunità di compierne. Le cronache dell'emigrazione negli Stati uniti e nell'Europa continentale offrono testimonianze chiarissime della «razzizzazione» dei nostri connazionali – calabresi e siciliani, pugliesi, veneti dipinti come «negri» e come *homines sylvestres*. Ma sono

ricordi imbarazzanti, incompatibili con le correnti apologie dell'«occidente». E poi ormai siamo ricchi, traslocati armi e bagagli dalla parte dei dominatori. Altre sono le «razze», popolazioni sommerse, consegnate dalla natura alla funzione di servi: perché richiamare dolori antichi?

Senonché la storia non corre. Ha ritmi lenti e sembra spesso far ritorno sui cammini battuti. Non soltanto nel senso che nel Nord del mondo il radicalizzarsi dei conflitti nel segno della mondializzazione della «catena del valore» (competizione globale, deregolazione dei rapporti capitale-lavoro, migrazione della funzione produttiva nelle aree non emancipate del sottosviluppo) scarica effetti distruttivi *in primo luogo* sulla forza-lavoro immigrata (per cui oggi assistiamo alla replica del copione classico dell'espulsione degli immigrati italiani dalle fabbriche tedesche[25]). Non fummo soltanto da altri trasformati in una razza inferiore, destinata alla fatica e alla fame. C'è una tradizione anche tutta italiana di «guerra delle razze», con la quale combattemmo tra noi fra favorevoli e contrari all'unità del paese. Scimmiottando tradizioni altrui chiamammo in causa pretese differenze di genealogia: «arii» contro «mediterranei» per dire lombardi e piemontesi contro calabresi e sardi[26]. La povertà delle plebi meridionali trovava una spiegazione nella loro costituzione naturale di popoli refrattari alla civiltà e incapaci di «organamento sociale». Il progetto di «fare gli italiani» si infrangeva contro la volontà della natura che aveva altrove posto confini e distinzioni.

Una storia vecchia? Ma chi potrebbe negare che l'avversione per i «terroni» ha attraversato l'intera storia nazionale e accompagnato le migrazioni di massa in questo dopoguerra? E se così non fosse, come spiegarsi la facile ripresa di antichi pregiudizi presso il «popolo del nord»? Certo, la crisi prosciuga i margini della solidarietà. Ma che nel breve volgere di un lustro l'idea del sud parassita e mafioso e «palla al piede» di un nord produttivo ed «europeo» sia divenuta credo incrollabile di benpensanti e proletari, questo non è casuale né privo di relazioni con una tradizione della cultura nazionale. Il senatore Miglio sa quel che dice quando discorre di differenza antropologica, di italiani «mediterranei» ed italiani «europei». Forse costruire un progetto di separazione delle regioni più ricche del paese e programmare riforme ispirate al più feroce liberismo non sarebbe

impossibile senza evocare diversità radicali. Ma certo la cosa aiuta, conferisce a un'ipotesi la potenza della necessità: a cosa più che a realizzare il decreto della natura potrebbe ambire la politica, culmine dell'artificio?

LIBERISMO E «RAZZISMO SENZA RAZZE»

Non è necessario ricorrere a schemi deterministici. Sostenere che il razzismo è strumento del governo reazionario delle crisi sociali non implica affermare che farvi ricorso sia inevitabile. Ma certo sono numerosi gli esempi di questa connessione. In Europa, oggi, il razzismo dà frequente buona prova di sé come fonte di consenso e di mobilitazione di massa e come struttura ideologica di legittimazione delle gerarchie sociali e delle politiche di discriminazione, supersfruttamento o eliminazione fisica di interi gruppi umani. Razzismo *senza razze*, come si è detto: dove la differenza razziale è istituita per via ideologica attraverso la naturalizzazione di differenze culturali, etniche o socioeconomiche.

Gli elementi per giudicare del carattere razzista della piattaforma ideologica e del progetto politico della Lega Nord stanno tutti dentro queste premesse. Gestione reazionaria della crisi significa risoluzione delle contraddizioni fondamentali nel senso della radicalizzazione delle sperequazioni di ricchezza e potere; in parole semplici, aumento dell'ineguaglianza, apertura della forbice tra ricchi e poveri, forti e deboli. Ora, non è chi non veda che a questi effetti inevitabilmente approda una politica di «privatizzazione totale» come quella invocata da Bossi e dai suoi (e da Pannella, Segni e Berlusconi), non fosse che per lo smantellamento di qualsiasi struttura di *welfare* che tale programma comporta. Tant'è che mai la «giustizia sociale» o l'«equità» è presentata fra gli obiettivi perseguiti. Si parla di efficienza e produttività, suggerendo che sono, queste, premesse ineludibili di un aumento del benessere generale. Ma quest'ultimo resta un effetto secondario, del cui effettivo verificarsi non ci si ritiene obbligati a fornire in anticipo prove convincenti.

Ciò che conta è che la «produzione» sia lanciata alla massima velocità; che l'impresa e il mercato siano posti in condizione di operare senza «lacciuoli» (cioè senza altri vincoli che quelli ta-

citamente imposti dai rapporti di forza dati). Tutto il resto ne risulta determinato: dalla logica dell'imposizione fiscale (tesa alla assoluta salvaguardia della rendita finanziaria e alla massima riduzione dei prelievi dai redditi d'impresa e da lavoro autonomo) alla regolamentazione delle relazioni industriali (rifiuto della riduzione dell'orario di lavoro, eliminazione della scala mobile e di ogni ammortizzatore sociale, introduzione delle «gabbie salariali», massima flessibilità nella gestione della forza-lavoro, dall'assunzione per chiamata diretta al lavoro interinale, alla mobilità); dalla riforma della scuola e dell'università (reintroduzione dell'avviamento e regolazione dei finanziamenti in base all'«indice di gradimento» delle imprese) alle politiche sociali (smantellamento delle strutture assistenziali pubbliche), alla stessa scansione del territorio sul piano macropolitico (riforma «federalistica» integrale, mirata alla costituzione di colonie interne, discriminate nella redistribuzione della ricchezza e nelle politiche sociali e retributive) e regionale (creazione di *enclaves* produttive privilegiate sul piano fiscale e normativo[27]).

È precisamente a quest'ordine di questioni che bisogna guardare nell'analisi del carattere razzista del progetto politico della Lega, prima ancora che ai gesti di incultura e intolleranza nei confronti dell'immigrato «extracomunitario» o degli ebrei: gesti che puntualmente arrivano, come si è visto (e come ancora testimoniano tanto le vicende milanesi della mancata attribuzione dell'«ambrogino d'oro» alla memoria di Driss Moussafir e della sospensione di una graduatoria per l'assegnazione di case popolari che «rischiava» di premiare troppi immigrati quanto la campagna antisemita dell'«Indipendente» in occasione delle polemiche sulla data delle prossime politiche[28]), ma che vanno considerati per quel che sono: gesti di rassicurazione offerti al «popolo del nord», l'indicazione di nemici comuni e per questa via, secondo un modello di «xenofobia del senso comune»[29], l'evocazione di ragioni forti di una comune identità. Quando il senatore Miglio si sofferma sulle radici antropologiche della disoccupazione (un'«incoercibile vocazione alla paga pubblica», «una vocazione particolare a non far nulla») e giunge a ipotizzare limitazioni del diritto elettorale per «chi vive di paga pubblica o di pubblica assistenza»[30]; quando – in sorprendente e significativa assonanza con le posizioni assunte da uno dei più autorevoli

opinionisti del «Corriere della sera» – Bossi si produce nel disegno della fisionomia etnica dei meridionali («sudisti» scansafatiche, renitenti alla disciplina moderna del lavoro, portatori di una «cultura bizantina», «mafiosa», «levantina e assistenzialistica»[31]), non è un percorso originale a guidarne i pensieri. Così come non c'è nulla di nuovo nella battaglia simbolica della giunta Formentini contro i «fuorilegge» del Leoncavallo. Un programma di polarizzazione sociale spinge alla razzizzazione dei destinatari dei costi preventivati. I meccanismi sono stati chiariti e non si tratta di nessi misteriosi.

Il razzismo funziona da straordinario *instrumentum regni* perché àncora a una falda naturale – indiscutibile e invariante – gerarchie sociali e ineguaglianze. Ma questo significa che sua materia prima non è la razza biologica e che non ha dunque alcun senso misurare il razzismo di un soggetto politico in base al solo tasso di etnocentrismo o di intolleranza xenofoba. La Lega Nord non ha accantonato, come si pretende, il tema dell'ostilità verso gli immigrati. Continua a battere sul tasto della minaccia dell'«invasione», sul tema della «barbarie» dell'Oriente (l'Islam), sui pericoli della società multirazziale. E tuttavia non sta qui il centro della questione. Razzista è innanzi tutto il suo programma sociale ed economico, essenzialmente razziste sono le premesse del suo progetto «federale». Il punto è che riconoscerlo richiede una nuova sensibilità teorica, l'acquisizione di un punto di vista meno ingenuo e subalterno: in una parola, l'abbandono dell'idea ancora dominante di razzismo, pesantemente gravata da ipoteche naturalistiche.

[1]I. Diamanti, *La Lega. Geografia, storia e sociologia di un nuovo soggetto politico*, Donzelli, Roma 1993, pp. 114-5. Su posizioni opposte e critiche rispetto alle tesi di Diamanti si collocano i recenti studi di P.P. Poggio, del quale cfr. in part. *La Lega secondo natura*, in «Iter», 5-6 (1992), pp. 138-61; *La Lega tra naturalismo sociale e nuove forme di aggregazione*, in corso di pubblicazione in G. De Luna (a cura di), *Figli di un benessere minore. La Lega 1979–1993*, La Nuova Italia, Firenze [ora nel volume cit. (1994), con il titolo *Il naturalismo sociale e l'ideologia della Lega*, alle pp. 138-96]; *Leghismo e revival neo-etnico*, in «Il de Martino», in corso di pubblicazione. Convinzione di Poggio è che il «discorso leghista» sia «espressione dell'incontro, potenzialmente esplosivo, tra etnicismo e liberismo», e che dunque l'elemento etnocentrico sia il contesto ideologico costitutivo e non trascendibile (l'«orizzonte di senso») dell'identità della Lega, frutto del «riemergere del tema dell'etnicità» nel dibattito ideologico post-sessantottesco e non priva di significative analogie – sul tema specifico del razzismo – con i movimenti della «nuova destra» e della «destra radicale».

[2]Ivi, p. 107.

[3]*La storia*, in D.Vimercati – U. Bossi, *La rivoluzione. La Lega: storia e idee*, Sperling & Kupfer, Milano 1993, pp. 90, 78 e 99.

[4]Ivi, p. 103.

[5]Cfr. *I lombardi alla nuova crociata. La Lega dall'esordio al trionfo. Cronaca di un miracolo politico*, Mursia, Milano 1990, p. 56: «con il 1990, la Lega Lombarda si scatena su quello che è ormai diventato il suo cavallo di battaglia: il no all'immigrazione selvaggia. Ogni occasione è buona per mettere impietosamente a nudo le incongruenze di una politica di porte aperte ai "vu' comprà"»; «col passare del tempo, sono sempre più numerosi coloro che si rivolgono ai "*lumbard*" per un aiuto contro l'"invasione nera"».

[6]*La storia*, cit., p. 101.

[7]*Le idee*, in D. Vimercati – U. Bossi, *La rivoluzione*, cit., pp. 148-9.

[8]Bossi è arrivato a dire che il razzismo antimeridionale della Lega è un puro «gioco», un inganno per i «fessi» che non hanno compreso nulla della sua creatura politica: «Idioti quelli che ripescano la questione del razzismo», e aggiunge: «ci abbiamo marciato», «abbiamo finto», e gli altri «non hanno capito» (cfr. U. Bossi, *Vento del Nord. La mia Lega, la mia vita*, Sperling & Kupfer, Milano 1992 pp. 13 e 28).

[9]*Miglio l'antropologo. «Diverso l'uomo del Sud»*, «la Repubblica», 11 settembre 1993.

[10]*La Lega le spara grosse*, «il manifesto», 18 giugno 1993.

[11]*Lombardia, un pulviscolo di successi leghisti nella culla del Carroccio*, «il manifesto», 23 novembre 1993.

[12]Cfr. *Le idee*, cit., p. 206. L'ispirazione differenzialista della politica della Lega in tema di immigrazione emerge con chiarezza dalle affermazioni dello stesso Bossi e del senatore Miglio a commento dell'ostilità della Lega al multirazzialismo. Per un verso l'obiettivo dichiarato della lotta contro le «migrazioni di massa» è, secondo il più puro stile differenzialista, contrastare «lo sradicamento dei popoli dalle terre e dalle tradizioni dei padri» (ivi, p. 196); per l'altro, non si fa mistero del reale motivo per cui si ritiene impossibile l'integrazione di

«uno che è nero» «in una società bianca: «il nero non è un bianco più colorato e viceversa: sono cose diverse» (cit. in V. MOIOLI, *Il tarlo delle leghe*, Comedit2000, Trezzo sull'Adda 1991, p. 173). Analogamente, dopo aver definito l'«universalismo antirazziale» una «ideologia arrabbiata che non porterà mai da nessuna parte» ed avere esplicitamente escluso la possibilità di non essere razzisti «almeno in una società evoluta», Miglio conclude che un'eventuale mescolanza tra italiani e «immigrati» rappresenterebbe «una perdita di identità per entrambi» in quanto «un uomo è tale se localizzato nel suo ambiente e all'interno del suo gruppo di appartenenza» (*«Moglie e buoi dei paesi tuoi: questa è la modernità»*, in «Sette», 1993, n. 43, supplemento al «Corriere della sera» del 28 ottobre 1993, pp. 50-1). Se in questo contesto può apparire involontariamente ironica la pretesa di chi coglie nella «valorizzazione della multiformità» l'idea guida della politica leghista in materia di immigrazione extracomunitaria (cfr. D. VIMERCATI, *La storia*, cit., p. 14), suona inequivocabilmente sinistra l'insistita polemica antimondialista della Lega (cfr. U. BOSSI, *Le idee*, cit., pp. 142 e 206), nella quale riecheggiano motivi centrali delle campagne ideologiche della destra radicale neonazista e antisemita. Sulla presenza rilevante di tematiche differenzialiste nell'ideologia leghista cfr. P.P. POGGIO, *Leghismo e revival neo-etnico*, cit.

[13]*«Qui non siamo mica a Beirut»*, intervista a cura di Manuela Cartosio, «il manifesto», 21 maggio 1993.

[14]P. GRISERI, *La Torino della Lega Nord è dura, pura, laureata e non ama gli «africani»*, «il manifesto», 4 giugno 1993.

[15]Sul tema delle relazioni tra Lega Nord e destra radicale cfr. ora F. GERMINARIO, *A destra tra leghismo e antileghismo*, in A. BURGIO (a cura di), *Lega Nord. Federalismo o secessione?*, in «Il Calendario del Popolo», XLIX (1994), n. 572, e G. CALDIRON, *Gli squadristi del 2000*, manifestolibri, Roma 1993, p. 80, dove si fa riferimento alla presenza di esponenti leghisti ai raduni internazionali promossi dai razzisti fiamminghi del Voorpost e frequentati da rappresentanti di molte forze dell'internazionale nera, dal British National Party al Parti Nationaliste Français et Européen, alla Freihetliche Deutsche Arbeiterpartei. Una significativa conferma di tali *liaisons dangereuses* fornisce ora un articolo apparso sul «manifesto» del 15 dicembre 1993 (*Un federalismo imperiale*), nel quale Elisabetta d'Erme dà conto del convegno internazionale organizzato dall'Amministrazione provinciale (leghista) di Gorizia sul tema «Dopo Maastricht quale Europa?». «Star» della manifestazione – che ha sancito la piena concordia tra Lega e destra radicale nel segno del «federalismo integrale», del «comunitarismo» e dell'«antistatalismo» – è stato il direttore di «Krisis» e «Nouvelle École» Alain de Benoist, riconosciuto *maître à penser* della destra radicale francese. Per una rapida analisi comparativa delle posizioni politiche della Lega e del Front national cfr. infine R. BIORCIO, *Ultrà del senso comune*, «il manifesto», 28 marzo 1992.

[16]Cfr. in tal senso M. WIEVIORKA, *Lo spazio del razzismo*, 1991, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1993, in part. Parte prima; A. BURGIO, *La razza come metafora. Ipotesi storiche sul razzismo europeo contemporaneo*, «marxismo oggi», VI (1993), n.s., 1, pp. 151-70 [ora nel volume *L'invenzione delle razze. Studi su razzismo e revisionismo storico*, manifestolibri, Roma 1998, pp. 9-26].

[17]Cfr. P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, Paris 1987, in part. cap. IV; E. BALIBAR, *Racisme et nationalisme* e *Le «racisme de classe»*, nel volume *Race Nation Classe. Les identités*

ambigues (La Découverte, Paris 1988) scritto in collaborazione con Immanuel Wallerstein.

[18]Cfr. L. Poliakov, *Il mito ariano. Storia di un'antropologia negativa*, 1973, trad. it., Rizzoli, Milano 1976; in part. sulla tradizione francese, M. Foucault, *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, Ponte alle Grazie, Firenze 1990; per il mondo anglosassone, H.A. mac Dougall, *Racial Myth in English History. Trojans, Teutons, and Anglo-Saxons*, Harvest House – University Press of New England, Montreal-Hannover-London 1982; M.D. Biddiss (a cura di), *Images of Race*, Holmes & Meier, New York 1979.

[19]Per una ricostruzione degli stereotipi relativi cfr. ora M. Olender, *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*, Editions du Seuil, Paris 1989.

[20]Cfr. D. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1987.

[21]Cfr. L. Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du* XIX*e* *siècle*, Plon, Paris 1958, I.III.

[22]Cfr. *Principes de politique*, in *Œuvres*, a cura di A. Roulin, Gallimard, Paris 1957, p. 1112.

[23]Cfr. S. Bologna, *Nazismo e classe operaia*. Conferenza tenuta alla Camera del Lavoro di Milano il 3 giugno 1993 [ora nel volume *Nazismo e classe operaia 1933-1993*, luhmi – manifestolibri, Roma 1996].

[24]A.E. Fink, *Causes of Crime. Biological Theories in the United States 1800-1915*, 1938, Barnes & Co., New York 1962; C. Pogliano, *Il compasso della mente. Origini delle scienze dell'uomo negli Stati Uniti*, Franco Angeli, Milano 1983.

[25]Cfr. G. Ambrosino, *Gli italiani lasciano la fabbrica. Wolfsburg si riscopre tedesca*, «il manifesto», 28 dicembre 1993.

[26]Cfr. ora V. Teti, *La razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale*, manifestolibri, Roma 1993; I. Sales, *Leghisti e sudisti*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 27-42.

[27]Cfr. in part. G. Miglio, *Ex uno plures*, in «LiMes», 1993, n. 4, pp. 175-8.

[28]Cfr. S. Barigazzi, *«Niente casa agli immigrati». La nuova crociata della Lega*, «il manifesto», 24 dicembre 1993; M. Torchio, *Via Palestro, quel marocchino non merita la medaglia*, «Corriere della sera», 3 dicembre 1993; quanto all'«Indipendente», ancora diretto da Vittorio Feltri, si vedano le aperture del 15 e del 18 gennaio 1994 («La data delle elezioni dipende dagli ebrei»; «Gli ebrei scatenano la rivolta»).

[29]R. Biorcio, *Il populismo regionalista della Lega Nord: un nuovo tipo di mediazione politica?*, in «Democrazia e diritto», 1992, n. 2, p. 241; cfr. Id., *La Lega come attore politico: dal federalismo al populismo regionalista*, in R. Mannheimer (a cura di), *La Lega Lombarda*, Feltrinelli, Milano 1991, in part. pp. 71-2.

[30]Cfr. *Una costituzione per i prossimi trent'anni*. Intervista sulla Terza Repubblica a cura di M. Staglieno, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 8 e 116; *Io e la sinistra*, in «Micromega», 1992/2, p. 27.

[31]*Le idee*, cit., pp. 181, 206, 216; cfr. A. Panebianco, *Italia europea Italia levantina*, «Corriere della sera», 23 agosto 1993, dove l'intera analisi della situazione politica e la ricerca delle cause dell'assenza di una coerente politica estera italiana ruotano intorno al tema delle «due "anime" di questo Paese», «l'anima

europeo-occidentale e quella "mediterranea" o meglio, più precisamente, levantina». Una testimonianza del radicarsi di simili giudizi è l'episodio accaduto lo scorso novembre nella scuola media «Lorenzi» di Fumane, nella Valpolicella veronese, i cui alunni hanno preparato e distribuito un volantino che raffigurava la penisola italiana tagliata in due da un braccio di mare («canale d'Europa») e suddivisa in «Italia» (fino alla linea gotica) e «continente nero» (la Sicilia, in particolare, era chiamata «Gheddafiland», mentre lo Jonio e il Tirreno meridionale apparivano solcati da «squali addestrati contro i terroni»): cfr. J. MELETTI, *Una giornata coi baby leghisti*, «l'Unità», 13 novembre 1993.

VIII. L'IMPERO DELL'ALPE ADRIA

Dopo l'assalto dei guerriglieri del Serenissimo governo al campanile di San Marco la Lega Nord ha riguadagnato le prime pagine dei giornali. Ci si interroga con preoccupazione sugli sviluppi della situazione in Veneto e in tutto il nord-est e sulle prossime mosse di Bossi nel minuetto con D'Alema per la Bicamerale. Ci si pronuncia in termini accorati sulla gravità delle dichiarazioni dei dirigenti leghisti all'indomani del voto amministrativo e sulla portata di un fenomeno che mostra un'inaspettata vitalità e un indiscutibile radicamento. E si scopre persino il razzismo della Lega, quel vaniloquio sulla purezza etnica delle genti padane che ha accompagnato l'intera vicenda del movimento di Bossi. Da questo punto di vista, se i fatti di San Marco dovessero avere l'effetto di impedire la consueta sottovalutazione del pericolo leghista, si potrebbe dire che non tutto il male è venuto per nuocere. Ma veramente è lecito sperarlo? Davvero non avrà luogo, questa volta, la rapida rimozione del problema come ancora all'indomani del 21 aprile o della marcia sul Po dello scorso settembre, quando il fiasco della manifestazione (trentamila camicie verdi invece dei due milioni preconizzati da Bossi) indusse a dichiarare definitivamente scongiurato ogni rischio e a considerare la Lega un brutto ricordo del passato?

C'è di che dubitarne. Non solo perché un'effettiva consapevolezza del pericolo avrebbe trattenuto una persona ragionevole come Gad Lerner dall'organizzare l'indimenticabile serata regalataci dal suo *Pinocchio*. Né per la palese schizofrenia delle risposte del Palazzo, tra la veemente indignazione per gli insulti razzisti dei militanti leghisti e le testarde profferte del segretario del Pds, che pur di avere Bossi in Bicamerale ha già promesso di impegnarsi per la modifica in senso federalista dell'articolo 5 della Costituzione. Il problema è un altro. Ha a che fare con le ragioni più profonde della incapacità di *vedere* la gravità del pericolo leghista. E chiama in causa il fondamento stesso dell'ideologia della Lega, di fatto largamente diffuso nell'opinione pubblica, in particolare a sinistra.

Questo fondamento ha un nome, si chiama *antistatalismo*. E, per quanto riguarda la sinistra, impedisce, in una bizzarra mescolanza di sottovalutazione e demonizzazione, di riconoscere da un lato la rilevanza e dall'altro l'ambivalenza dell'intervento statale nel governo dell'attuale fase politica e nella riorganizzazione del sistema capitalistico. Assunto che – come recita l'onnipervasiva ideologia postfordista – lo Stato nazionale ha ormai pressoché esaurito il proprio ruolo storico, e posto che esso, nella misura in cui mantiene una funzione, è essenzialmente uno strumento di oppressione, perché mai mobilitarsi contro un movimento politico che, attaccando l'unità del paese, si limita a trarre le conseguenze di una sentenza già emessa dalla storia, accelerandone magari gli effetti liberatori?

Sono sempre più numerose le voci critiche nei confronti dello schema ideologico imperniato sul binomio postfordismo-globalizzazione. Che sottolineano il riacutizzarsi della conflittualità intercapitalistica (Bellofiore) e l'esistenza di vaste aree del pianeta estranee all'attuale ristrutturazione dei mercati; e che richiamano con vigore l'attenzione sulla natura niente affatto «strutturale» della disoccupazione (dai teorici del postfordismo letta come conseguenza dell'innovazione tecnologica o della presunta saturazione dei mercati dei beni di consumo di massa) e sul suo carattere squisitamente *politico*, di mezzo di contrasto verso la combattività operaia e di strumento di una offensiva di classe tesa al controllo del lavoro e delle società e alla redistribuzione del reddito dal lavoro al capitale (Screpanti). Si moltiplicano le analisi che – confutando l'argomento di chi desume dalla presunta globalizzazione produttiva e tecnologica e dalla globalizzazione commerciale e finanziaria il sostanziale esaurimento delle funzioni degli Stati – pongono al contrario in evidenza l'aumento di autonomia dei paesi più forti dopo la fine di Bretton Woods e una *straordinaria dilatazione* dell'intervento statale attraverso politiche recessive e deflattive a sostegno della flessibilizzazione del lavoro e della redistribuzione inegualitaria del reddito (Deppe) e attraverso programmi di privatizzazioni e dismissioni finalizzate alla costruzione di «Stati concorrenziali» idonei alla competizione commerciale (Altvater). E viene via via prendendo piede la preoccupata consapevolezza che a un rinnovato nazionalismo economico si accompagna il ricorso sempre più frequente all'opzione militare nella rincorsa alle materie prime (si pensi, da ulti-

mo, alla vicenda zairese) e nella costruzione di nuovi assetti geopolitici (la frantumazione della Jugoslavia ieri, l'espansione della Nato a est oggi).

E tuttavia appare ancora troppo forte, almeno nella sinistra italiana, la tentazione di scambiare i propri desideri per realtà. L'idea della «ineluttabile coercitività del mercato mondiale» esercita un potere seduttivo incontrastabile su quanti farebbero carte false pur di liberarsi della deprecata presenza dello Stato borghese. Anche a costo di regalare – dichiarandone obbligate le scelte di politica economica – alibi formidabili ai governi impegnati nel sostegno all'offensiva antioperaia. Il guaio è che in tal modo non solo si perde di vista la natura tutta politica e di classe delle strategie neoliberiste, ma ci si impedisce anche di comprendere l'ambivalenza del ruolo dello Stato, il suo essere un cruciale *terreno di conflitto* nella lotta anticapitalistica e un possibile strumento progressivo per la produzione di infrastrutture politiche, economiche e tecnologiche necessarie alla sicurezza interna ed esterna, alla redistribuzione egualitaria della ricchezza sociale e alla protezione del sistema informativo pubblico.

La sottovalutazione del pericolo dell'attacco reazionario contro lo Stato riposa su queste premesse, nelle quali l'economicismo e l'apologia neo-liberale della cosiddetta «società civile» si saldano all'avversione anarchica nei confronti delle istituzioni politiche. E così torniamo alla Lega e alla difficoltà di cogliere in tutta la sua portata la sfida che l'ipotesi secessionista lancia alla democrazia italiana. Il dogma dell'esaurimento della funzione dello Stato-nazione induce a considerare marginale l'azione di un movimento politico che fa della rottura dell'unità nazionale la sua stessa ragion d'essere. Dall'altra parte la tendenza a ignorare le potenzialità progressive dell'intervento statale sul piano economico-sociale impedisce di cogliere in tutta la sua rilevanza il significato regressivo del progetto secessionista. In questo quadro non stupisce affatto che Bossi sia corteggiato e blandito nel momento stesso in cui ci si dichiara scandalizzati per i suoi proclami razzisti e separatisti. E non c'è da dubitare che, passato lo sconcerto del primo momento, ci si dimenticherà in pochi giorni dell'impresa di San Marco e delle trame che saldano leghisti veneti, gerarchie cattoliche, autonomisti croati e neonazisti austriaci intorno al comune sogno del Nuovo Impero dell'Alpe Adria.

IX. POPOLI, ETNIE E NAZIONI NELLA GUERRA DEL KOSOVO

Una questione che è necessario porsi riflettendo sulla crisi balcanica concerne il ruolo che in essa (e in particolare in questa guerra) gioca il fattore etnico o nazionale (*etnonazionalistico*, per dirla con Walker Connor e Anthony D. Smith)[1]. Io credo che si debba riconoscere la rilevanza del fattore etnico-nazionale; ma che sarebbe errato attribuirgli la responsabilità della crisi.

Parto da una citazione che traggo dal libro di Nicole Janigro, *L'esplosione delle nazioni*. A proposito della dissoluzione della Lega dei comunisti jugoslava (avvenuta nel gennaio 1990 nel corso del XIV congresso straordinario) Janigro scrive:

> La Lega dei comunisti scomparve moltiplicandosi e frammentandosi. Ora che non c'è più conferma che il comunismo jugoslavo è stato, ancor più di altri, *nazionale*: inscindibile, insomma, dalla soluzione delle tante questioni etniche. Senza il partito anche gli organismi federali annaspavano, la Jugoslavia non aveva più collante[2].

Questa prospettiva suggerisce che la lava rovente delle contrapposizioni etnico-nazionali aveva continuato a scorrere al di sotto della impalcatura politico-istituzionale, per riemergere con effetti dirompenti quando questa è entrata in crisi. Anche se talvolta parrebbe pensarlo, Janigro non dice tuttavia che le contrapposizioni etnico-nazionali siano state la *causa* della dissoluzione della Jugoslavia. Sembra piuttosto ritenere che la crisi politica della Federazione ne abbia determinato il riacutizzarsi traendo da esso ulteriore alimento.

Ma l'idea che l'intensità degli odî etnici abbia di per sé *generato* la catastrofe è diffusa. Si tratta di un'idea infondata e venata di razzismo, nella misura in cui *l'intensità dei sentimenti etnico-nazionali è presentata come una caratteristica dei popoli balcanici*, riflesso della loro *primitività*. Lo notava (lo scorso ottobre) un osservatore non sospetto come Roger Cohen, esperto di questioni internazionali del «New York Times», citando criti-

camente una dichiarazione di Clinton il quale, a proposito della guerra in Bosnia, affermò (nel giugno 1995) che «le origini di questo conflitto risalgono a cinquecento anni fa, qualcuno direbbe anche mille»[3].

Ma non c'è bisogno di scomodare il presidente americano. Sulla nostra stampa in queste settimane si sono susseguiti innumerevoli commenti in linea con la sua minuziosa ricostruzione storica. Ricordo, tra tutti, quello apparso sulla «Repubblica» dell'11 maggio a firma di Juan Goytisolo, intitolato *Storia di un etnocidio*. Goytisolo non ha dubbi nel ricondurre la guerra allo

spirito cetnico (l'ultranazionalismo serbo, al quale ha fatto riscontro il clone degli ustascia croati) che ha impregnato la Jugoslavia, quale era tra il 1919 e il 1941, del suo misticismo slavo-ortodosso e della sua affermazione identitaria.

(Goytisolo si direbbe ritenere i serbi responsabili anche del fascismo croato e dunque pure della scomparsa dei 600mila serbi liquidati – insieme a 40mila ebrei e a decine di migliaia di rom – dalle milizie di Ante Pavelic.)

Come dicevo, credo che questa prospettiva sia erronea, oltre che palesemente strumentale: nella misura in cui si ritiene la guerra diretta conseguenza del nazionalismo serbo, non c'è bisogno di cercare altre cause ed è giusto punire i serbi e fermarne le mire di dominio coloniale. Intendiamoci: dire che si tratta di una tesi infondata non significa affatto negare che il nazionalismo etnico costituisce un ingrediente rilevante della vicenda balcanica e in particolare dei rapporti tra Kosovo e Serbia. A questo proposito mi limito a ricordare alcuni dati di fatto fondamentali:

– sin dal tempo dell'Impero romano d'Oriente e poi dalla conquista turca (iniziata a metà del XIV secolo e durata sino al 1923) la regione balcanica è popolata da numerose etnie diverse (serbi, greci, bulgari e albanesi); è eminentemente una *marca di confine* («confine» è il significato del termine *Krajina*): tra Impero ottomano e Impero asburgico: dunque tra Occidente e Oriente, tra cristianità e Islam;

– almeno dal tempo del quindicennio aureo dei Karageórgevic (tra 1903 e 1918) l'indiscusso primato politico dei serbi porta con sé un atteggiamento di superiorità nei confronti degli altri popoli balcanici che non di rado assume l'aspetto del

disprezzo coloniale[4]. Per tranquillizzare l'opinione pubblica europea, il grande etnografo e sociologo serbo Jovan Cvijic usava ripetere che «tra gli slavi balcanici soltanto il popolo della Serbia possiede una coscienza nazionale e politica consolidata, mentre tutti gli altri (macedoni e croati *in primis*) rappresentano delle popolazioni amorfe»[5];

– per quanto riguarda in particolare i rapporti tra Serbia e Kosovo, sin dagli anni Dieci essi sono attraversati da violenze e tensioni. La conquista serba del Kosovo e della Macedonia, nel corso delle guerre balcaniche, è effettuata con metodi coloniali durissimi. Se tale conquista ha posto le premesse per un aspro conflitto interetnico, alla radicalizzazione dei contrasti ha poi contribuito la politica fascista durante l'ultima guerra. Mussolini allontanò dal Kosovo serbi e montenegrini in vista di una fusione della regione con l'Albania italiana. In linea con questa politica si mosse lo stesso Tito, allo scopo di creare una settima repubblica da annettere alla Federazione[6]. Non meraviglia dunque che le relazioni tra serbi e kosovari siano state tradizionalmente problematiche.

Credo che tutto ciò basti a dimostrare l'indiscutibile rilevanza del fattore etnico nella storia balcanica. Detto questo, resta tuttavia l'interrogativo cruciale: è dalle contrapposizioni interetniche che ha preso il via la carneficina che da un decennio insanguina la Jugoslavia? È l'odio tra serbi e kosovari la materia prima da cui ha tratto alimento quest'ultima guerra?

Dicevo che non credo e provo ad argomentarlo.

In primo luogo, riconoscere l'esistenza di contrapposizioni etniche non deve indurre ad assolutizzarle ignorando che era vivo *anche*, in Jugoslavia, un sentimento nazionale jugoslavo *condiviso dalle diverse nazionalità*. Non ci spiegheremmo altrimenti la partecipazione corale alla lotta partigiana, diretta da croato-sloveni (Tito), montenegrini (Djilas), serbi (Rankovic), sloveni (Kardelij). Né ci spiegheremmo, per venire a tempi più recenti, i risultati del censimento dell'81 (successivo alla morte di Tito): la costituzione lasciava liberi di dichiarare o meno la propria nazionalità (ne erano contemplate 24), ma pochissimi rinunciarono a indicare la propria, *e il gruppo che percentualmente aumentò di più* (quadruplicandosi rispetto al censimento del '71) *fu proprio quello di quanti si dichiararono jugoslavi*[7].

Soprattutto, si tratta di non confondere la paglia con la benzina. Se il sentimento nazionale delle diverse comunità si presta ad alimentare i conflitti, *il combustibile delle guerre balcaniche sono da sempre gli appetiti delle grandi potenze nei rigardi dell'area*, e le guerre di questo decennio non fanno certo eccezione. La secolare tragedia dei Balcani è conseguenza della loro rilevanza cruciale sul piano strategico: oggi come ieri, i Balcani sono la porta verso il Mediterraneo per la Germania; il confine verso l'Oriente cristiano e islamico per l'Europa (e per la stessa Russia, all'altezza delle guerre balcaniche impegnata nel contenzioso anti-ottomano); la base per il controllo di giacimenti di gas e petrolio nella regione del Caspio e del Mar Nero.

Questa rilevanza geopolitica è già la causa delle tre guerre balcaniche tra 1912 e '14; ma la storia si ripete con sorprendente regolarità nel '40 e a Yalta (quando la costituzione della Jugoslavia titina obbedisce dichiaratamente all'esigenza di bloccare la Germania e di fare da cuscinetto tra Occidente e Urss); e ancora dopo l'89, allorché, in seguito alla caduta del Muro, tale funzione di cuscinetto non ha più ragion d'essere. In questo senso è stata giustamente sottolineata «la ricorrenza storica per cui quando la Germania è forte la Jugoslavia si disgrega e viceversa»[8].

La vicenda dei Balcani non si comprende prescindendo da questo quadro. Ed è in questo quadro soltanto che i nazionalismi balcanici giocano un ruolo di rilievo. Se hanno di per sé un peso, essi diventano un elemento cruciale in conseguenza dell'importanza strategica dell'area. Con un gioco di parole potremmo dire che *sono determinanti nella misura in cui sono sovradeterminati*. A dimostrazione di questa tesi cito un solo caso, tra i molti che si potrebbero evocare (a cominciare dagli interventi effettuati, nel corso degli anni Ottanta, dal Fmi e dalla Banca mondiale allo scopo distruggere l'economia jugoslava, di rinfocolare le spinte secessionistiche e di riaccendere, appunto, i conflitti etnici latenti *in modo da avviare la ricolonizzazione dei Balcani* oggi in corso)[9].

Il caso a cui mi riferisco è particolarmente significativo in quanto da questo evento è nata la catastrofe della guerra in Bosnia. Ancora alla vigilia della guerra la separazione pacifica dei territori in Bosnia Erzegovina non era possibile soltanto in astratto. Era in qualche modo già una realtà, dal momento che a Lisbona (sede nel '91 dei negoziati tra serbi, croati e musulmani)

Izetbegovic *aveva già firmato l'accordo con i serbi e i croati*. Ebbene, questo accordo fu rinnegato dopo un colloquio dello stesso Izetbegovic con l'ambasciatore americano Zimmermann. Il 5 aprile dell'anno successivo cominciò la guerra in Bosnia[10]. Quando oggi si sentono Clinton e Solana ripetere che in Kosovo la Nato ha inteso e intende fare come in Bosnia e a Dayton (cioè intervenire per garantire militarmente la *spartizione etnica* dei territori) si capiscono molte cose.

Veniamo al Kosovo. Quali elementi di fatto è possibile citare a sostegno della tesi della sovradeterminazione dei contrasti etnici?

In primo luogo la vicenda dell'Uck. In proposito mi limito a rinviare al breve resoconto di Morozzo della Rocca apparso sul quaderno di «LiMes» sul Kosovo[11], dal quale emerge che l'Uck è stato armato e preparato militarmente dagli americani; che a disposizione della guerriglia kosovara si sono posti interi apparati dello Stato albanese (prima per volontà di Berisha, membro della stessa tribù degli albanesi del Kosovo; poi per disposizione di Fatos Nano); che tutta la regìa di Rambouillet, a cominciare dallo scavalcamento di Rugova da parte di Hashim Thaci, è stata attentamente curata dalla Albright e dal generale Clark. Aggiungo solo che, interrogata l'anno scorso sulle premesse materiali del vertiginoso sviluppo dell'Uck, Sara Flounders, pacifista collaboratrice dell'ex ministro della giustizia Usa Ramsey Clark, definì il cosiddetto esercito di liberazione del Kosovo «una creazione americana»[12].

Quanto al nesso tra *guerra etnica* e *conflitto militare*, solo un paio di citazioni. A farsi portavoce del significato etnico-culturale della guerra in Jugoslavia sono certo anche i kosovari. In un articolo apparso in marzo sul giornale «Koha Ditore» la «guerra del popolo del Kosovo» viene definita un episodio «della cultura di libertà dell'intera civiltà europea» e un segno dell'«aspirazione secolare degli albanesi a entrare finalmente a far parte della grande famiglia dei paesi europei»[13]. Ma se si va a vedere in che termini già da anni negli Stati Uniti si considera la guerra in Jugoslavia, le tesi sostenute non sono diverse. Nel 1993 Samuel Huntington pubblica un libro intitolato *Lo scontro di civiltà e la ricostruzione dell'ordine mondiale* sostenendo la tesi secondo cui lo

scacchiere nevralgico del pianeta si è ormai spostato sull'Atlantico, in quanto «la nuova conflittualità mondiale è tra culture diverse, tra civiltà diverse, tra quella cristiana e quella musulmana, tra quella occidentale e quelle orientali»[14]. E questa stessa tesi è ora alla base dell'ultima opera di Brzezinski (*La grande scacchiera*), che afferma la necessità, per gli Usa, di bruciare le tappe nella *escalation* del controllo militare su punti nevralgici in Europa e in Medio Oriente per prevenire il ricostituirsi di un asse euroasiatico.

Ma queste considerazioni rischiano di spostare il discorso lontano dal problema dei nazionalismi, e quindi è necessario fermarsi qui per aprire un'altra questione.

Intendo dire che nella misura in cui è vero che a trasformare gli odî etnici in cause di guerra sono gli interessi delle grandi potenze sui Balcani, è su questi ultimi che il discorso sulle *vere cause* del conflitto jugoslavo dovrebbe soffermarsi. Invece io vorrei restare sul problema dei nazionalismi. Chiudo qui dunque questa prima parte, dicendo che secondo me ha perfettamente ragione chi, come da ultimo Samir Amin in un libro intitolato *L'etnia all'assalto delle nazioni*, sostiene che in questa fase politica *ci si serve* dell'etnicismo (oltre che dell'islamismo, che del resto ne è una versione specifica) come mezzo per la destabilizzazione e la penetrazione in aree geopoliticamente ed economicamente strategiche[15].

Non vorrei che quanto sono venuto sin qui esponendo abbia dato l'impressione di una sottovalutazione del fattore etnico. Non considerarlo la vera causa della guerra non significa affatto reputarlo irrilevante. Al contrario, tanto poco riterrei opportuno sbarazzarsene (magari con l'argomento – semplice quanto insulso – che siccome il revival neo-etnico a cui assistiamo da un buon decennio costituisce un fenomeno regressivo, tanto vale non occuparsene), che è proprio a questa questione che vorrei dedicare la seconda parte del mio intervento.

Determinante o meno, spontaneo o sovradeterminato, il nazionalismo etnico è un aspetto importante della questione balcanica. Detto questo, si pongono due problemi: uno riguarda il giudizio storico-politico su tale fenomeno; l'altro (connesso al

primo) concerne la prospettiva politica concreta verso cui si ritiene auspicabile che la situazione evolva (e per il cui perseguimento ci si può volere impegnare). Perché emerga subito con chiarezza quanto queste questioni siano complicate, basta riflettere su una circostanza. A sinistra si è in generale contro il nazionalismo e a favore dell'autodeterminazione dei popoli. Il punto è che questa posizione implica, almeno in potenza, più di un paradosso. Lasciamo andare quello che potremmo definire il *paradosso del totalitarismo*: dire «autodeterminazione dei popoli» può significare (nella misura in cui il «popolo» consenta a una tirannide) la assolutizzazione di un potere repressivo (totalitario, appunto). Qualcosa di simile è accaduto in Iran e sarebbe potuto accadere (senza che tale valutazione implichi alcun giudizio favorevole nei confronti dell'attuale leadership) in Algeria a seguito della vittoria del Fis.

Ma è su un altro effetto paradossale dell'assunzione indiscriminata del principio di autodeterminazione che vorrei in chiusura soffermarmi: su quello che potrebbe essere chiamato *paradosso del nazionalismo*, dovuto al fatto che a dare consistenza al «popolo» che si vorrebbe in condizione di autodeterminarsi è spesso proprio una ideologia nazionalistica in tutto simile a quella che il principio intenderebbe contrastare.

Ma procediamo con ordine e cominciamo dalla domanda cruciale. *Che cos'è* il nazionalismo? I molti autori che si sono cimentati con la questione sono concordi sulla *complessità* del termine, altamente polisemico.

Heinrich Winkler, ad es., sottolinea come esso rappresenti una *coincidentia oppositorum* nella misura in cui designa movimenti di liberazione nazionale e fenomeni di oppressione; movimenti di decolonizzazione e sviluppi imperialistici; tendenze democratiche e posizioni razziste[16]. Analogamente Louis Snyder pone l'accento sull'*ambiguità* del nazionalismo, che si è via via sviluppato come forza per l'unificazione di un paese, per la difesa dello *status quo*, per l'indipendenza, per la fraternità, per l'espansione coloniale, per l'oppressione, per l'imperialismo economico, per l'anticolonialismo ecc.[17].

Sullo sfondo della consapevolezza di tale polivalenza Carlton Hayes ha sviluppato (nel 1931) una classificazione che, con

qualche variazione, regge nel tempo. E che propone di articolare i diversi tipi di nazionalismo in: umanitario; giacobino; tradizionale; liberale; integrale; economico[18]. Se è utile ai fini di un ordine del discorso ricostruttivo, anche questa tipologia non fa che consacrare l'irriducibile polivalenza del nazionalismo.

Forse, più di una classificazione del genere, ai fini di un ordine ricostruttivo serve uno schema storico. Purché non si scambi uno schema per la realtà stessa, si può dire che la vicenda dei nazionalismi in Europa (un discorso diverso andrebbe fatto per gli altri continenti, e soprattutto per il Terzo mondo) conosce una cesura tra 1848 e 1871: lo sviluppo della società di massa, il primo compiersi della modernizzazione europea negli stessi paesi *late comers*, lo sviluppo della competizione imperialistica, la nascita del Reich bismarckiano e la conclusione del processo unitario italiano – tutti questi avvenimenti segnano la trasformazione del nazionalismo europeo da fenomeno prevalentemente informato da istanze di indipendenza provenienti *dal basso* e orientate *contro* organismi plurinazionali (imperiali) o *contro* Stati occupanti, in una ideologia nutrita di mitologie identitarie (di «tradizioni inventate», per dirla con Hobsbawm e Ranger) funzionale al controllo e alla mobilitazione delle masse *da parte degli Stati e dei governi*: funzionale, in questo specifico senso, alla *nazionalizzazione* delle masse.

Alla fine del Settecento il nazionalismo moderno nasce come espressione di un principio democratico di legittimazione (nazione è il popolo sovrano, detentore della *volonté générale*: l'art. 3 della *Dichiarazione dei diritti* dell'89 stabilisce che «il principio di ogni nazionalità risiede essenzialmente nella nazione»; in questo senso Gramsci parla di «popolo-nazione» come detentore della «volontà collettiva» che deve informare di sé la vita della collettività sociale). A cavallo tra Otto e Novecento – passando attraverso una trasformazione che ne ribalta il significato originario – il nazionalismo diventa lo strumento di imposizione di valori ideologici e di legittimazione di decisioni politiche caratterizzate da autoritarismo, opposizione tra governo (Stato) e collettività (società civile), e tensione aggressiva verso l'esterno.

Il fascismo rappresenta l'approdo di questo processo. Non è un caso che il *Dizionario di politica* del Pnf affermi che la nazione «presuppone il dato politico dello Stato» e che il nazionali-

smo, definito «valore politico», è espressione della «capacità diffusiva di una razza fortemente cosciente della propria universalità» e quindi corollario di un imperialismo a sua volta concepito quale «superiore, sublime espansione morale e politica di una civiltà»[19].

In questa accezione (anche se non soltanto in questa) il nazionalismo è tuttora vitale. È ancora vitale, cioè, come *nazionalismo di Stato*. Di ciò è testimonianza precisamente quel processo che ho cercato di mettere in evidenza prima, trattando della Jugoslavia: gli odî etnici sono *attivati* (*ri*-attivati) dalle dirigenze dei diversi Stati (pensiamo all'esempio paradigmatico: la Croazia) affinché fungano da vettore di mobilitazione di massa nella guerra fratricida dei Balcani.

Aggiungo, tra parentesi, che, se questo è vero, suscita molte perplessità l'idea che la guerra (e lo stesso revival neo-etnico in corso da un decennio abbondante) sarebbero un sintomo della presunta «obsolescenza» dello Stato-nazione come protagonista sulla scena politica mondiale. Ciò che sia la guerra, sia la recrudescenza dei nazionalismi (nella misura in cui costituiscono dei *dispositivi ideologici attivati dagli Stati*) dimostrano è, al contrario, che – proprio come nel periodo aureo dell'imperialismo – lo scacchiere mondiale è attualmente scosso da un movimento di ridefinizione delle gerarchie internazionali che (dopo avere sconvolto il terreno economico) coinvolge ora anche i rapporti di forza militari, e nel quale un ruolo rilevante è giocato dai conflitti interimperialistici (Usa *vs* Europa; e nel teatro europeo: Inghilterra *vs* Europa e Germania *vs* Francia), dunque dai conflitti tra Stati nazionali.

Ma torniamo all'analisi teorica del nazionalismo. Il dato fermo è, come si diceva, la complessità del fenomeno. Ora, proprio dinanzi a un fenomeno complesso c'è bisogno di criteri di giudizio semplici. Mi sembra che il più pertinente consista nella distinzione tra un nazionalismo *etnico-culturale* e un nazionalismo *politico*. Tale distinzione verte sull'idea di nazione di volta in volta assunta e, più precisamente, sulla modalità di elaborazione di tale idea: sui *materiali di costruzione* di cui ci si serve per darle forma.

Il primo tipo di nazionalismo concepisce la nazione di cui propugna unità, indipendenza, autonomia e magari espansione come una comunità fondata sulla condivisione di tradizioni talmente antiche da sfumare nell'intemporale: dunque fondata su una *essenza* comune ai suoi membri. Poco importa che si faccia esplicito riferimento al sangue, alla razza, alla natura o alle radici piuttosto che a una «cultura» e a una «storicità» concepite, come per es. in Heidegger, alla stregua di un carattere originario e dunque *non*-storico del *Volk* tedesco. Importa che la nazione è definita in questo caso da caratteri essenziali, immutabili nel tempo e non acquisibili: tedeschi, italiani, croati o ariani *si nasce* oppure non si è.

Il secondo nazionalismo (è essenziale usare proprio questo termine se non si vuole lasciare al nazionalismo etnico-culturale un monopolio semantico che sul terreno politico legittima la destra sciovinista e razzista a farsi unica interprete del sentimento nazionale) è l'opposto del primo: in questo secondo caso la nazione è semplicemente la collettività sociale, la cittadinanza: il termine nazione designa l'insieme degli individui che *di fatto* qui e ora partecipano alla vita di una collettività, indipendentemente dalle loro origini, dal loro passato, dalla lingua che parlano, da quel che pensano e dalla fede che eventualmente professano.

Si dirà: che c'entra questo con la nazione? C'entra nella misura in cui anche questi elementi sono fonti di identità: costituiscono un insieme di riferimenti idonei a definire una *appartenenza*. Questo è difatti il punto. Non ci si può illudere di risolvere il problema del nazionalismo semplicemente dichiarando «regressiva» la nozione di identità. Se un bisogno di identità c'è, occorre farsene carico. Non ci se ne libera con un gesto aristocratico. *Ma si può lavorare perché un sistema identitario arcaico* qual è quello del nazionalismo etnico (arcaico e potenzialmente aggressivo, perché statico ed esclusivo) *sia scalzato e sostituito da un sistema identitario diverso*, caratterizzato dalla mobilità e porosità dei suoi riferimenti.

In una battuta, se non possiamo fare a meno di sapere chi siamo e se per saperlo abbiamo bisogno di definire anche il nostro rapporto con la comunità in cui viviamo, allora si tratta di elaborare, di questa comunità, una immagine aperta, di concepirla come un insieme del quale chiunque potrebbe fare parte. Si

tratta di fare in modo che *chiunque pensi di sé che potrebbe essere chiunque altro*: il che non significa affatto dimenticare che si è se stessi e non altri; significa *vedere in ciascun altro un potenziale sé.*

Perché queste considerazioni non sembrino astratte o moralistiche, è utile considerare come la storia del nazionalismo (proprio il fatto che a partire dalla seconda metà del secolo scorso esso sia divenuto uno *strumento di mobilitazione di massa* reso efficace da *mitologie* identitarie) suggerisca che hanno ragione quanti (come Gellner, Hobsbawm e Anderson) pongono l'accento sulle caratteristiche *costruttive* del nazionalismo[20]: che (senza con ciò esasperare l'ottica artificialistica, ignorando l'importanza delle tradizioni in tale impresa costruttiva[21]) sia corretto, cioè, considerare il nazionalismo come uno strumento di *ingegneria politica* idoneo alla costruzione di comunità sociali coese e al governo della conflittualità interna e esterna.

Ma se questo è vero, non si vede perché non dovrebbe essere possibile, *in linea di principio*, costruire una coscienza di sé (come individui e come collettività) riferita al terreno dell'esperienza e della partecipazione piuttosto che a mitologie essenzialistiche. Tanto più che di un nazionalismo politico progressivo abbiamo esempi recenti, senza bisogno di riesumare la memoria delle guerre di indipendenza. Le lettere dei condannati a morte della resistenza italiana o europea grondano di amore patrio, ma non c'è in esse ombra di rifiuto dello straniero (se non dello straniero occupante e *in quanto tale*).

Così noi oggi dovremmo sforzarci di fare un passo in avanti al di là dell'alternativa tra la rinuncia a pensarci italiani da una parte (rinuncia non so quanto praticabile né – considerando la Lega Nord – opportuna) e la fatale compromissione con lo sciovinismo dall'altra. E dovremmo provare a elaborare una coscienza di noi stessi come esseri umani *e, insieme, come italiani* (o come francesi, o tedeschi; o giapponesi, o cubani), un'idea di noi stessi che ci disponga a scorgere in ciascun altro un interlocutore la cui identità in tanto sapremo rispettare appieno in quanto sapremo appunto riconoscerla (al pari della nostra) non pericolosa.

Questo porta con sé una conseguenza di grande rilievo su cui vorrei soffermarmi in conclusione. Quando accadono trage-

die come quella della Jugoslavia e ora del Kosovo, regolarmente a sinistra si riaccende la discussione sul diritto alla autodeterminazione dei popoli. Così molti oggi, pur ribadendo la condanna dei bombardamenti, considerano intangibile il diritto dei kosovari (albanesi) all'indipendenza (e dunque alla secessione dalla Federazione jugoslava). Come dicevo in precedenza, ho qualche perplessità in proposito e vorrei motivarla.

Per un verso non si può non condividere questi presupposti, che si fondano a guardar bene proprio sul riconoscimento della *legittimità del sentimento nazionale* a sostegno della quale mi sono appena pronunciato. Ai kosovari (come ai palestinesi o ai kurdi) si attribuisce un diritto alla secessione fondato in primo luogo sullo status di *nazione oppressa*. Fin qui, dunque, tutto bene. Il problema sorge quando dal principio generale si passa alla sua applicazione concreta. Si pone infatti la necessità di *individuare il «popolo»* che si vuole messo in condizione di autodeterminarsi. E la cosa non è sempre facile né priva di insidie.

Quando c'è di mezzo il colonialismo, le cose sono alquanto semplici. Sull'autodeterminazione di Cuba non mi pare ci sia molto da discutere (al di là della valutazione del castrismo, non è difficile dire *chi sono* i cubani). Ma quando non c'è quella nettezza di confini tra la popolazione di un paese e i suoi invasori che caratterizza le società coloniali, come procedere? *Chi fa parte del «popolo» e chi ne è escluso?* Facciamo proprio l'esempio del Kosovo. E prescindiamo pure dalle vicende che hanno determinato lo squilibrio demografico attuale (le deportazioni, le pulizie etniche che hanno visto spesso i serbi in condizioni di vittime). Partiamo pure dalla situazione attuale. Sembra evidente che il «popolo» kosovaro sia *sostanzialmente* coincidente con gli albanesi che abitano nella regione. Ora, la questione è proprio questa: alla base di una simile valutazione non agisce proprio il principio del nazionalismo etnico che dichiariamo di volere neutralizzare?

Formulando questo interrogativo, non si intende mettere in discussione il principio secondo cui è giusto che il 90 per cento di una determinata popolazione decida del destino della regione in cui abita: decida se secedere o meno dallo Stato in cui si trova inclusa, e se chiedere o meno l'annessione a un altro Stato di cui si sente elettivamente parte. Si tratta di chiedersi se sia condi-

visibile (nella misura in cui implica una nozione accettabile di identità) *il presupposto in base al quale quel 90 per cento identifica se stesso*: si tratta di chiedersi, cioè, se tale presupposto non implichi per caso l'accoglimento dell'idea che fondamento di una comunità politica sia l'appartenenza a una etnia: l'accoglimento, dunque, del principio base dello Stato etnico.

Lo stesso Lenin, al quale, in considerazione della polemica con la Luxemburg, si fa risalire la interpretazione più estensiva del principio dell'autodeterminazione, mostra piena consapevolezza della sua problematicità quando, tornando sulla questione per l'ultima volta nell'estate del '20 (dunque dopo Versailles e l'applicazione massiccia del principio nella versione wilsoniana), raccomanda «particolare prudenza e particolare attenzione» nel «trattare i sentimenti nazionali persistenti nei paesi e nei popoli da più lungo tempo oppressi»; e questo in considerazione del fatto che «quanto più un paese è arretrato, tanto più forti sono in esso la piccola produzione agricola, lo spirito patriarcale e le anguste consuetudini locali», premesse di radicati «pregiudizi dell'egoismo e della limitatezza nazionali»[22].

Anche per Lenin la qualità del sentimento nazionale costituisce un aspetto decisivo. Se la rivendicazione dell'autodeterminazione è riferita a un «popolo» concepito in termini naturalistici, nemmeno Lenin sembra incline a farla propria. Ciò non intacca il diritto all'autodeterminazione della comunità sociale per rapporto al dominio politico o militare impostole da un potere prevalente. Ma rispetto a questa questione l'essenziale non sta nel fatto che il dominante sia straniero (benché questo evidentemente aggrava l'illegittimità del suo dominio), bensì nel fatto che tale dominio sia imposto e subìto come una imposizione. Se questo è vero, l'autodeterminazione costituisce un diritto alla stessa stregua dell'autonomia politica di ogni collettività. Anzi, *si confonde* con il diritto all'autonomia politica, sancendo quella confluenza tra principio nazionale bene inteso e principio democratico che è alla base del nazionalismo rousseauiano-giacobino.

[1]Di CONNOR cfr. in part. *The Politics of Ethno-nationalism*, in «Journal of International Affairs», XXVII (1973) 1, e *A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a...*, in «Ethnic and Racial Studies», VII (1984) 4; di SMITH, *Le origini etniche delle nazioni*, il Mulino, Bologna 1992; costituisce un'utile rassegna sull'intera problematica D. PETROSINO, *Stati nazioni etnie. Il pluralismo etnico e nazionale nella teoria sociologica contemporanea*, Franco Angeli, Milano 1991.

[2]*L'esplosione delle nazioni. Il caso jugoslavo*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 154.

[3]*Non chiamateli Balcani* («The New York Times», 16 ottobre 1998), in *La notte del Kosovo. La crisi dei Balcani raccontata dai giornali di tutto il mondo*, «Indice Internazionale», 1999, p. 57.

[4]Cfr. A. CILIGA, *Il labirinto jugoslavo*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 72-3.

[5]Ivi, p. 77.

[6]Cfr. J. TOSCHI MARAZZANI VISCONTI, *Jugoslavia. Alle radici della tragedia*, in «Alternative Europa» 12 (maggio 1999), p. 8.

[7]Cfr. N. JANIGRO, *L'esplosione delle nazioni*, cit., p. 164.

[8]J. TOSCHI MARAZZANI VISCONTI, *Jugoslavia. Alle radici della tragedia*, cit., pp. 7-8.

[9]Cfr. T. DI FRANCESCO, *La sindrome di Kosovo Polje dall'immaginario alla realtà*, «il manifesto», 15 maggio 1999 (numero speciale).

[10]J. TOSCHI MARAZZANI VISCONTI, *Jugoslavia. Alle radici della tragedia*, cit., p. 8.

[11]R. MOROZZO DELLA ROCCA, *La via verso la guerra*, in *Kosovo. L'Italia in guerra*, supplemento a «LiMes», 1999, n. 1, pp. 11 ss.

[12]J. TOSCHI MARAZZANI VISCONTI, *Jugoslavia. Alle radici della tragedia*, cit., p. 10.

[13]I. KADARÉ, *I kosovari non dimentichino chi li aiuta* («Koha Ditore», 12 marzo 1999), in *La notte del Kosovo*, cit. p. 83.

[14]Cfr. G. MOLTEDO, *L'aquila e il gallo*, «il manifesto», 14 dicembre 1996.

[15]Cfr. J. TOSCHI MARAZZANI VISCONTI, *I conflitti nei Balcani e altrove*, in «Alternative Europa» 13 (giugno 1999), p. 23.

[16]Cfr. H.A. WINKLER, *Der Nationalismus und seine Funktionen*, in ID. (a cura di), *Nationalismus*, Athenäum, Königstein/Ts. 1985, pp. 5 ss.

[17]Cfr. *The Meaning of Nationalism*, Greenwood Press, Westport (Conn.) 1954, pp. 147 ss.

[18]Cfr. *The Historical Evolution of Modern Nationalism* (1931), New York 1963[3]; dello stesso Hayes sono da vedere in proposito anche gli *Essays on Nationalism*, di poco precedenti (1926; New York 1966[3]).

[19]C. COSTAMAGNA, *Nazione*, in *Dizionario di politica* a cura del Partito nazionale fascista, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1940, pp. 262-5.

[20]Cfr. E. GELLNER, *Nazioni e nazionalismo*, Editori Riuniti, Roma 1985; E.J. HOBSBAWM, *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino 1991; B. ANDERSON, *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, manifestolibri, Roma 1996.

[21]Cfr. le considerazioni svolte in proposito da A.M. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino 2000, pp. 149-50.

[22] *Ursprünglicher Entwurf der Thesen zur nationalen und zur kolonialen Frage*, 12 (giugno-luglio 1920), in *Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der KPdSU, vol. XXXI, Dietz, Berlin 1983, p. 139.

È indispensabile riflettere sul ruolo che l'elemento etnico gioca in questo conflitto e sull'influenza che ha avuto nel suo verificarsi. Ma è altrettanto necessario evitare di compiere un errore che fatalmente porterebbe ad accreditare l'ideologia del «fondamentalismo democratico» della Nato. Uno schema in qualche modo già classico legge nell'esplosione dei nazionalismi in Europa a cui assistiamo dalla dissoluzione dell'Unione sovietica una risposta spontanea alla frantumazione dell'ordine bipolare. Il ritorno del principio etnico costituirebbe, in questa prospettiva, la reazione alla caduta dei precedenti riferimenti identitari. A una sorta di vertigine che avrebbe colto individui e comunità con l'inabissarsi di un sistema geopolitico durato poco meno di mezzo secolo. Sulla base di questo schema la guerra civile che ha smembrato la Jugoslavia e ora questa guerra in piena regola che ha riportato il mondo sul ciglio della catastrofe appaiono il prodotto di passioni nazionalistiche diffuse. Arcaiche, persino repugnanti quando determinano gli orrori delle «pulizie etniche», ma incoercibili nella misura in cui si intrecciano nella profondità dei cuori e delle menti con il sentimento di sé di interi popoli. E per ciò stesso, in ultima analisi, nemmeno condannabili. Non è forse nato sulla base del nazionalismo anche il nostro Stato? Non parla la dottrina di «nazionalismo risorgimentale»?

Indubbiamente c'è del vero in queste considerazioni. Gli scontri fratricidi verificatisi in Croazia e in Bosnia-Erzegovina fra il 1991 e il '95 hanno trovato un formidabile alimento nell'odio nazionalistico fomentato dai leader politici del dopo-Tito. E hanno raggiunto vette di sconvolgente ferocia anche perché ricompresi sullo sfondo di mitologie nazionali radicate nelle culture delle diverse comunità. Oggi l'evocazione del sangue albanese e del «sacro suolo» del Kosovo da parte dei militanti dell'Uck; così come la retorica serba legata alla battaglia di Kosovo Polje e al tema dell'«offesa storica» ottomana possono muovere passioni diffuse perché appartengono a un reale patrimonio di affetti. Lo

stesso può dirsi del progetto di una Grande Albania di cui peraltro troppo poco si parla, quasi non avesse giocato alcun ruolo già nella preparazione della guerra l'aspirazione a riunire tutte le comunità albanesi presenti nei Balcani, dal Kosovo alla Macedonia, al Montenegro. La questione dunque non sta certo nel negare l'incidenza dei nazionalismi contrapposti. Sta invece nel determinarne le responsabilità: più precisamente, nel verificare se l'esistenza di forti passioni etniche basti a ritenerle responsabili dello scatenarsi di guerre che nel riferimento a tali passioni si radicalizzano sino all'efferatezza.

Di fronte a questo interrogativo il quadro si complica e non è più sufficiente uno schema che, nel ricondurre immediatamente i conflitti al riemergere dei nazionalismi e questo fenomeno al dissolversi dell'ordine bipolare, rimuove il terreno in realtà decisivo, quello dello scontro tra Stati nazionali in competizione per la leadership in aree strategiche del pianeta. Tra *Stati nazionali*: cioè proprio tra quei soggetti dei quali si direbbe inevitabile celebrare l'«obsolescenza» e la riduzione a meri simulacri.

Il bombardamento dell'ambasciata cinese ha detto la verità sulla guerra del Kosovo, rivelando i reali obiettivi della strategia perseguita dagli Stati Uniti con l'ampliamento della Nato fin sotto le mura del Cremlino. Dopo la dissoluzione dell'Urss l'alleanza atlantica avrebbe dovuto sciogliersi: il fatto che, al contrario, si sia allargata ha formalmente sancito l'archiviazione del suo statuto difensivo e la sua trasformazione in una coalizione aggressiva. Dinanzi a questa ovvietà le proteste per la «illegalità» della guerra alla Serbia sono (ha ragione Bobbio, *malgré soi*) futili e anacronistiche. *Questo è il nuovo diritto internazionale*, lo si voglia o meno: il che, naturalmente, non toglie che ci si possa e che ci si sarebbe dovuti ribellare all'ordine americano di attaccare la Serbia.

La Nato dunque punta verso est. Perciò sbarca nei Balcani già nel '92, inviando in Bosnia-Erzegovina reparti con compiti di appoggio alle forze dell'Onu. Da allora, mentre le vicende della Jugoslavia precipitano, gli Stati Uniti teorizzano in modo sempre più esplicito il proprio statuto di «potenza europea». A farsi portavoce di questa dottrina è tra gli altri proprio il futuro protagonista di Dayton, Richard Holbrooke, che poi svolgerà un ruolo di primo piano nella internazionalizzazione della crisi del Kosovo e nella riconquista di vaste zone del paese da parte dell'Uck. In

gioco sono interessi vitali per gli Usa: economici (la presenza di capitale americano sui nuovi mercati dei paesi ex-socialisti e l'accesso sicuro alle fonti energetiche nell'area del Mar Nero e del Caspio); e soprattutto geopolitici, date le insidie rappresentate per l'egemonia americana dall'unificazione europea, dalla perdurante potenza militare russa e dalla minaccia di una intesa militare tra Cina, India e Iran.

Queste cose sono scritte a chiare lettere da Zbigniew Brzezinski in un libro che fa bella mostra di sé nelle vetrine e che predica la necessità di guerre preventive in difesa del potere americano. E costituiscono anche il presupposto in base al quale un rapporto sulla sicurezza *nazionale* degli Stati Uniti nel prossimo secolo redatto da esperti della Casa Bianca lo scorso ottobre prevede la presenza stabile in Europa di un contingente Nato di centomila uomini – magari in un'Albania *comprata* in cambio dell'indipendenza anche solo parziale del Kosovo e di un nuovo piano Marshall – con libertà di «attacco globale» e funzioni di «polizia internazionale».

La distruzione dell'ambasciata cinese a Belgrado ha luogo in questo contesto. A chi per avvalorare la tesi dell'errore informativo osserva che per effetto del bombardamento la Cina ha conquistato uno spazio che prima non aveva e la stessa Russia ha visto aumentare la propria influenza diplomatica, è giusto rispondere che queste conseguenze sono poca cosa rispetto al risultato *perseguito e raggiunto* con le bombe, l'aver cioè posto in chiaro dinanzi al mondo e al «polo euroasiatico» in particolare che la partita all'ordine del giorno coinvolge senza mezzi termini l'egemonia mondiale. E che gli Stati Uniti sono disposti a giocarla all'altezza della posta in palio.

Soltanto su questo sfondo ha senso ragionare dei nazionalismi balcanici e interrogarsi sulle loro responsabilità in questa guerra come in quelle che l'hanno preceduta nella lunga agonia della Jugoslavia. Il nazionalismo c'è, ma diviene principio attivo, generatore di violenza, *perché innescato dall'esterno*, per ragioni che attengono alla logica di un conflitto mondiale ancora e speriamo per sempre soltanto virtuale benché già sin d'ora (e non da oggi) influente sulla scena politica planetaria. Se questo è vero, non occorre una conoscenza approfondita della vicenda del secolo per comprendere che aveva ragione chi all'inizio di questo

decennio ammoniva che la storia stava ricominciando da dove la prima guerra mondiale si era conclusa senza mai terminare.

Questa fine di secolo ha riesumato lo spettro di una «autodeterminazione dei popoli» usata come strumento di ingegneria geopolitica mentre torna a pesare con tutta la sua ambivalenza – clausola deterrente e arma di ricatto – l'equilibrio del terrore all'ombra del quale le grandi potenze si sfidano contendendosi risorse e dominio. Chi sa se quel pochissimo che resta di una sinistra degna di questo nome saprà fare tesoro di questa terribile lezione. Non dimenticando mai più che la guerra rimane purtroppo una possibilità sempre aperta. Ed evitando di scambiare per realtà il discutibile sogno della morte delle nazioni.

XI. LE PIAGHE DEL NOVECENTO

Nessuno potrebbe affermare che la nascita del primo governo europeo a partecipazione neonazista sia caduta nell'indifferenza generale. A Vienna il popolo della sinistra manifesta pubblicamente la propria ira. L'Unione europea ha minacciato l'isolamento politico-diplomatico, malgrado abbia poi fatto marcia indietro ribadendo il pieno rispetto della sovranità austriaca. Le autorità belghe rifiutano di invitare l'ambasciatore austriaco all'inaugurazione di «Bruxelles città europea della cultura 2000». Trieste ha chiuso la porta in faccia a Haider, deciso a profanare San Sabba, e lo stesso hanno fatto con il ministro austriaco della giustizia, il nazional-liberale Krüger, gli organizzatori della commemorazione della liberazione di Mauthausen. Ma queste sacrosante reazioni non bastano a dissipare l'impressione di una gigantesca rimozione, gravida di pericoli.

Si direbbe che nessuno voglia nominare il significato simbolico della nascita della coalizione nero-blu e le sue possibili conseguenze politiche, capaci di imprimere una cesura epocale alla storia dell'Europa contemporanea. La questione del ritorno del passato viene banalizzata ricorrendo ad apparenti evidenze. La storia non ritorna mai sui propri passi, si assicura. Il fascismo non potrebbe resuscitare in un contesto marcato dalla crisi dello Stato nazionale, e meno che mai potrebbe ripetersi l'orrore dei campi di sterminio, espulso dall'ambito del possibile grazie al travaglio della coscienza collettiva. Ma che cosa del passato è passato?

Non la propensione ad armare la difesa dell'ordine, a militarizzare il controllo sociale e il comando politico: la fine della tolleranza e il recupero della guerra occupano la scena di questa fine di secolo. Non la mobilitazione di strutture identitarie, chiamate a dar corpo a una forma della cittadinanza esclusiva ed escludente. Chi in questi decenni ha creduto che la buona volontà basti a dissolvere strati profondi della costituzione materiale di un continente comprende ora di essersi illuso. Leggere,

ricordare, riflettere serve, ma non vale a estirpare nel breve volgere di un cinquantennio istanze connaturate a strutture politico-storiche foggiatesi nel corso dei secoli. I tempi di vita e di evoluzione di queste strutture non hanno nulla a che vedere con quelli della razionalità individuale. Nazioni, patrie, stirpi, «razze», etnie, culture, persino classi e famiglie politiche recano in sé potenti difese immunitarie. E ogni qual volta ritorna la paura di perdere ciò che si ha e si è (o si crede di essere), la reazione razzista divampa e riattiva energie insospettate.

Ma ora non si tratta di indugiare su una pur necessaria ricerca delle cause, che imporrebbe del resto di considerare aspetti specifici di ogni singolo caso nazionale (nei riguardi dell'Austria, l'irrisolta transizione post-imperiale, la condizione geopolitica di porta sul barbaro Oriente, la presenza di una Chiesa antisemita). Occorre innanzi tutto dire che accade sotto i nostri occhi un evento spaventoso, forse inevitabile, certamente foriero di tragici effetti.

Non era possibile che fosse la Germania a riportare per prima al potere un partito nazista. In Germania poteva avvenire – ed è successo – che una schiera di intellettuali si incaricasse di rimettere radicalmente in discussione i giudizi sul fascismo e sulle responsabilità del conflitto formulati alla fine della seconda guerra mondiale. Ma *ancora sino a ieri* il senso di colpa pesava troppo perché si potesse replicare un passato atroce. La colpa ha nutrito in molti tedeschi il bisogno di liberarsi dal gravame di questo passato, e ha alimentato il risentimento nei confronti di chi in Europa pretendeva di ricordare. Ma ha funzionato nella interdizione di repliche politiche.

In Austria la colpa non c'era. Il mito vittimistico dell'annessione subìta ha avuto sin da subito l'effetto di una clausola assolutoria che ha consentito di mantenere inalterati nostalgie e revanscismi, di valorizzare sul piano politico l'operazione revisionistica (il fascismo come difesa dal totalitarismo bolscevico; il Lager come mimesi del gulag), di allevare in serra un replicante come Haider. E ora Haider compie l'opera, riaprendo *per tutto il mondo tedesco* (e, in prospettiva, per l'intero continente) la possibilità di recuperare un passato del quale non vi è più ragione evidente di provare vergogna. Haider ha abolito un tabù e mostra di essere consapevole della rilevanza politica di questo gesto sim-

bolico. Quegli osservatori che si attendono un suo prossimo riflusso su toni moderati, fidando sul fatto che in genere l'esercizio del potere impone prudenza, non sembrano cogliere il senso del suo programma politico. Si tratta di dare segnali forti a milioni di persone per convincerle che un'epoca si è conclusa, che è finalmente possibile andare a testa alta, ricordare senza soffrire, recuperare senza perdite il senso di una identità condivisa.

Haider proclama ciò che moltitudini immense volevano sentire per potere tornare a dirlo esse stesse. Che Auschwitz non fu un orrore assoluto, che altre e non minori tragedie hanno costellato il secolo, che il nazismo non fu solo male, che ne discende un'eredità riconoscibile e degna di accoglienza. Quando la «Woche» a metà di febbario ha pubblicato i risultati di un sondaggio nel quale si cercava di capire lo stato d'animo dei tedeschi in ordine alla situazione austriaca, questo quadro è emerso in tutta la sua sconvolgente evidenza. Il 36 per cento degli elettori in Germania dichiara di condividere i programmi di Haider e il 9 per cento rimpiange che uno Haider in Germania non vi sia, almeno per il momento. Il 32 per cento si dichiara pronto a votare un «partito alla Haider» ove vi fosse.

Sia chiaro, la Germania non è un altro pianeta e se vi sono buone ragioni per guardare con particolare apprensione al mondo tedesco, nulla sarebbe più stolto che pensarsi immuni da analoghi pericoli. Il problema non è costituito dalle formazioni estreme della destra radicale, ma dalla regressione di quella moderata e perbenista. Il fatto che il più importante quotidiano italiano affidi a un noto giornalista il mandato di banalizzare ogni giorno l'infamia delle leggi razziste e i crimini del colonialismo italiano, sprezzantemente ignorando il giudizio unanime della storiografia, dovrebbe far riflettere sulla capacità della nostra borghesia di imparare dai propri errori. La psicosi che viene montando sul binomio immigrazione–criminalità getta una luce inquietante sulla disponibilità di larghe masse a scaricare sui più disperati le ansie della propria precarietà. E l'inedita alleanza tra le diverse anime della destra liberista e razzista evoca scenari spaventosi, l'immagine di un paese che serra i ranghi contro i propri fantasmi, immigrati, nomadi, devianti, gli ospiti ingrati della modernità.

La vicenda austriaca mette allo scoperto il paradosso della precarietà, che è certo, da un lato, la conseguenza dell'attacco al

sistema delle garanzie sociali sferrato a partire dagli anni Ottanta in tutto l'Occidente. Ma che, dall'altra parte, è la premessa di ulteriori aggressioni ai diritti acquisiti, invocate in un primo tempo contro i soggetti più esposti e in quanto tali percepiti come pericolosi, quindi rivolte contro quelle stesse aree sociali che le avevano acclamate. È il circolo vizioso nel quale le società europee si avvitarono nella prima metà di questo Novecento, e che oggi, al confine del secolo, minaccia di tornare in auge.

Parte terza
Per una bibliografia ragionata

1. Sono fenomeni profondamente diversi quelli che si suole prendere in considerazione affrontando oggi il problema del razzismo. Alle sue espressioni classiche – dalle dinamiche conflittuali caratteristiche delle cosiddette società multirazziali (gli scontri tra bianchi e neri, tradizionali negli Usa e in Sudafrica e sempre più intensi anche in Europa) alle ricorrenti manifestazioni di antisemitismo – se ne affiancano innumerevoli altre. La mente corre ai conflitti interetnici, in Israele come nell'Europa orientale, alla questione irlandese come a quella basca; alle violenze legate all'intreccio, particolarmente evidente nel processo che ha condotto alla riunificazione tedesca, tra questione nazionale e conflitto sociale; alle guerre «chirurgiche» combattute, secondo una venerabile tradizione, nel nome della civiltà e contro la barbarie; ai tragici riflessi della polarizzazione tra il Nord e il Sud del mondo, quali il crescere dell'immigrazione terzomondiale in Europa e negli Stati uniti o il diffondersi di nuove forme di schiavitù in Estremo oriente e in America Latina. Una questione sorge allora spontanea, sollecitata dal sentore dell'inadeguatezza delle classificazioni tradizionali a render conto di una fenomenologia attraversata da incalzanti mutamenti. È corretto fare ricorso a un'unica categoria nel prendere in considerazione fenomeni tanto diversi tra loro? Che il disagio sia diffuso è testimoniato dall'intensificarsi di una produzione scientifica e pubblicistica caratterizzata da un proposito classificatorio e dalla proliferazione delle varianti terminologiche. Si cercano «nuove definizioni» del razzismo e si parla, indifferentemente, di intolleranza, xenofobia, eterofobia, mixofobia, etnocentrismo e d'altro ancora. La sensazione è che nuova confusione si aggiunga alla vecchia, mentre si rispolverano antiche e non gloriose tradizioni ideologiche, tra le quali, buona ultima, la geopolitica di haushoferiana memoria.

Utili voci lessicografiche sul razzismo sono reperibili in *Encyclopædia Universalis* (vol. XIII, 1972: A. Memmi), *Enciclopedia del Novecento* (vol. V, 1980: G.L. Mosse), nel *Dizionario di politica* diretto da N. Bobbio e N. Matteucci (Utet, Torino 1983: N. Matteucci), nel volume Y. Afanassiev – M. Ferro (éd.), *50 idées qui ébranlent le monde. Dictionnaire de la glasnost* (Progress, Payot-Moskva 1989: M. Olender). Da vedere in un contesto analitico anche A. Memmi, *Il razzismo. Paura dell'altro e diritti della differenza* (1982), Costa e No-

lan, Genova 1989, in part. pp. 65 ss. (riporta in appendice la voce cit. della *Encyclopædia Universalis*); C. Guillaumin, *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Mouton, Paris-La Haye 1972; P.-A. Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, Paris 1987; R. Gallissot, *Razzismo e antirazzismo. La sfida dell'immigrazione* (1985), Dedalo, Bari 1992; M. Wieviorka, *Lo spazio del razzismo* (1991), il Saggiatore, Milano 1993; F. Ferrarotti, *Oltre il razzismo. Verso la società multirazziale e multiculturale*, Armando, Roma 1988 (con bibliografia); Id., *La tentazione dell'oblio. Razzismo antisemitismo neonazismo*, Laterza, Roma-Bari 1993. Una testimonianza della pericolosità della confusione dominante nel dibattito sul razzismo è la recente pubblicazione di un libro (A. Bejin – J. Freund [éd.], *Racisme et antiracisme*, Klincksieck, Paris 1986; trad it. a cura di Marco Tarchi presso La Roccia di Erec, Firenze 1992) che formalizza la recezione in chiave differenzialista, da parte della nuova destra francese, delle tesi di Taguieff, tra gli autori del libro insieme ad André Bejin e Alain De Benoist, ideologo di punta della *nouvelle droite*. L'allusione alla geopolitica rinvia alla rivista «Limes. Rivista italiana di geopolitica» (1-2, 1993), tesa – secondo le affermazioni dell'editoriale – a sollecitare una «riflessione sull'interesse nazionale italiano» ormai indifferibile dopo la fine dei «fortunati decenni del "semiprotettorato" americano» sul nostro paese.

2. Ritengo sia giusto rispondere affermativamente alla questione posta, che sia cioè accettabile l'uso corrente e "largo" del termine *razzismo* quale categoria in grado di sussumere l'insieme dei fenomeni considerati. Non è difficile formulare una definizione che, nel rispondere all'accezione corrente del termine, sembra coprire con sufficiente precisione l'intero panorama dei fenomeni in questione: per razzismo si suole intendere *l'insieme delle argomentazioni e delle azioni nelle quali alle differenze tra i gruppi umani è affidata la funzione di fondare una gerarchia di valore tra i gruppi umani medesimi*. Credo che quando si definisce «razzista» una presa di posizione teorica o un comportamento si intenda in effetti porre l'accento sull'attribuzione di *valori diversi* ai gruppi in conflitto. E mi sembra indiscutibile che ciò trovi conferma in tutti i casi sopra evocati in funzione esemplificativa: se è subito evidente nel caso del conflitto tra neri e bianchi negli Stati uniti, dell'antisemitismo nazista e neo-nazista e del quotidiano confronto tra l'europeo e l'immigrato terzomondiale, rappresentante di un'umanità derelitta, non è meno vero in rapporto al conflitto serbo-croato nella ex Jugoslavia, dove la contrapposizione chiama in causa il giudizio di valore sulle rispettive tradizioni culturali e sui diversi modelli sociali di riferimento (giudizio sul

quale esercita a sua volta un'influenza decisiva il confronto con l'Europa «occidentale»); in quest'ultimo caso il coinvolgimento di una gerarchia di valore tra popoli diversi è solo meno esplicito, il che sembra testimoniare l'acuta sensibilità della coscienza comune per l'effettiva struttura dei conflitti reali.

Lascia molto perplessi, alla luce di queste considerazioni, la formulazione adottata da Renzo De Felice (a p. XII della «Introduzione alla nuova edizione tascabile» della *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1993) per chiarire la distinzione tra razzismo e antisemitismo; scrivere che «il razzismo e l'antisemitismo sono due fenomeni diversi, anche se il primo ha talvolta assorbito il secondo e tratto vigore da esso», implica che vi possa essere un antisemitismo non razzista (non a caso il «Corriere della Sera» del 27 marzo intitolava la notizia della pubblicazione del volume *De Felice: l'antisemitismo non è sempre razzismo*); il fatto che De Felice – la cui fonte essenziale è la voce cit. *Razzismo* dell'*Enciclopedia del Novecento*, circoscritta, come l'insieme della ricerca di G.L. Mosse, ai secoli XVIII-XX – si riferisca al solo «razzismo teorico» sorto alla fine del XVII secolo (egli scrive per esempio che il razzismo «nasce [...] solo verso la metà del Settecento»), questo fatto non basta a risolvere il problema, anzi è il segno di un equivoco particolarmente grave in uno storico, giacché testimonia la confusione tra una *forma specifica* di ideologia razzista (appunto il «razzismo teorico», caratterizzato dall'adozione di argomentazioni desunte dall'antropologia fisica) e il razzismo *in generale*, quale ideologia fondante (non importa se su argomentazioni «scientifiche», culturali o religiose) gerarchie di valore tra i diversi gruppi umani; per una messa a punto critica delle tesi di De Felice cfr. ora D. Bidussa, *L'antisemitismo in Italia. Note sulla storiografia recente*, in «In/formazione. Semestrale dell'Istituto per la storia della Resistenza in Toscana», giugno 1993.

3. Proprio in quanto appannaggio del senso comune, la definizione di razzismo testé formulata non sembra contenere nulla di nuovo. Altro è tuttavia quanto si dichiara, altro ciò che una dichiarazione presuppone o implica: solo sulla base dell'analisi dei presupposti e delle implicazioni, in parte inconsapevoli, dell'idea diffusa di razzismo può trarre conferma l'affermazione della sua pertinenza ed eventualmente della sua idoneità a fungere da base per una teoria generale del razzismo contemporaneo. Un primo assunto problematico concerne l'assimilazione (la non-distinzione) delle «argomentazioni» e delle «azioni» portatrici di giudizi di valore. Ci sembra del tutto naturale considerare razzista alla stessa stregua chi agisca in

forme tali da affermare con la sola condotta differenze di valore tra gruppi umani diversi e chi tali differenze enunci esplicitamente, a voce o per iscritto. Tale equiparazione ha tuttavia alle proprie spalle una lunga vicenda che occorre brevemente riassumere. Se comportamenti analoghi a quelli che oggi definiamo razzisti hanno accompagnato l'intera storia delle comunità umane, la ricerca di affermazioni esplicite di argomenti razzisti (e, a maggior ragione, di enunciazioni teoriche coerenti e consapevoli di sé) non potrebbe risalire molto indietro nel tempo. La ragione sta in ciò, che, prima di suscitare discussioni e quindi argomenti a sua giustificazione, la discriminazione di altri gruppi umani è stata vissuta come un semplice fatto naturale; era del tutto coerente con la «morale concreta» delle comunità. L'esempio più significativo è offerto dalla schiavitù, che ancora nella Grecia classica appare alla generalità degli individui come il destino, appunto, «naturale» dello straniero: il che è tutt'altro che banale, se si pensa che sulla schiavitù la civiltà greca era in qualche modo fondata.

Un'analisi della schiavitù come rapporto sociale fondamentale è condotta in C. Meillassoux, *Antropologia della schiavitù. Il parto del guerriero e del mercante* (1986), Mursia, Milano 1992; sulla sua non problematicità morale nella Grecia classica costituiscono testi di riferimento le ricerche di M.I. Finley, in part. *L'economia degli antichi e dei moderni* (1973), Laterza, Roma-Bari 1977 e *Schiavitù antica e ideologie moderne* (1980), Laterza, Roma-Bari 1981; da vedere ancora, sul tema, L. Sichirollo (a cura di), *Schiavitù antica e moderna. Problemi Storia Istituzioni*, Guida, Napoli 1979; Y. Garlan, *Gli schiavi nella Grecia antica dal mondo miceneo all'ellenismo* (1982), Mondadori, Milano 1984; e la silloge, curata dallo stesso Finley, *La schiavitù nel mondo antico* (1987), Laterza, Roma-Bari 1990; sulla funzione fondamentale della schiavitù in Grecia, M.I. Finley, *La civiltà greca si fondava sul lavoro degli schiavi?* (1968), in M. Vegetti (a cura di), *Marxismo e società antica*, Feltrinelli, Milano 1977, dove si conferma il giudizio già espresso da Marx nel secondo quaderno dei *Grundrisse*, secondo cui il «lavoro coatto diretto» era il «fondamento» del mondo antico (Dietz, Berlin 1974, p. 156). Sul concetto di «morale concreta» cfr. la voce *Morale* scritta da E. Weil per la *Encyclopædia Universalis* (vol. XI, 1970) e tradotta in L. Sichirollo, *Morale e morali*, Editori Riuniti, Roma 1985 (nel quale v. in proposito anche alle pp. 93-4).

La naturalità della schiavitù rimane un dato acquisito alla coscienza europea ancora per secoli, anche se la progressiva diffusione del cristianesimo e il conseguente radicarsi di principi universalistici nella mentalità comune determinano contraddizioni crescenti.

Da Aristotele ad Agostino a Tommaso le argomentazioni cambiano profondamente, dettate dalla necessità crescente di fornire giustificazione a un rapporto sociale negatore della dignità universale della persona. Ma non è che in età moderna, in seguito all'urto violento fra il centro europeo e le sue propaggini coloniali, che la schiavitù diviene fonte di argomenti razzisti e poi di autentiche teorie sulla differenza razziale. Il genocidio e la riduzione in schiavitù degli indiani d'America, la tratta dei neri e lo sviluppo dell'economia schiavistica nelle colonie spagnole, francesi e inglesi, costituiscono la confutazione dei principi di libertà e uguaglianza in nome dei quali la borghesia europea combatte nel vecchio continente una secolare battaglia di emancipazione: confutazione troppo flagrante perché non ne sortiscano dilemmi morali drammatici e imponenti strategie di legittimazione. La lunga nascita del razzismo ha luogo in questo contesto storico determinato, il che sembra legarla a un elemento fortuito, all'accidentale differenza razziale tra i soggetti della conquista – gli autori del genocidio, i mercanti e i padroni degli schiavi – e le sue vittime. La storia si fa anche con i se: e non è insostenibile affermare che se tale differenza non vi fosse stata, l'ideologia razzista non sarebbe sorta o avrebbe comunque esercitato sulla cultura europea un'influenza incomparabilmente minore. Il gran discutere, dall'inizio del Cinquecento, sulle origini e l'inferiorità spirituale dei «selvaggi» e sulla destinazione naturale dei «negri» al lavoro schiavile conduce, nel giro di due secoli, alle prime teorie antropologiche imperniate sulla «scala delle razze»: sarà poi l'età dei Lumi a veder fiorire, non per caso sulla stessa pagina dei filosofi impegnati nella battaglia per la tolleranza e la difesa del diritto naturale, un'ideologia razzista destinata al trionfo nel tempo della scienza positiva e ancora nel secolo nostro. Una mentalità si diffonde, contrasta l'idea dell'eguaglianza di tutti gli uomini, si radica nella coscienza degli europei, avvantaggiati dal primato delle tecniche nella corsa al dominio universale. Da allora in avanti distinguere tra atti e pensieri razzisti non avrebbe alcun senso, perché un clima culturale informa di sé anche le azioni meno consapevoli dei propri moventi: figlia del suo tempo, l'idea comune che oggi abbiamo del razzismo riflette questo intreccio, indissolubile a dispetto delle contraddizioni da cui nasce.

Per una ricostruzone storica del dibattito sulla schiavitù è da vedere, insieme al classico D. Brion Davis, *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale* (1966), Società Editrice Internazionale, Torino 1971, P.A. Milani, *La schiavitù nel pensiero politico. Dai Greci al basso Medio Evo*, Giuffrè, Milano 1972. Sulla «scala delle razze» e la nascita delle teorie razziali in generale, costituiscono contributi fondamentali le opere di G. Gliozzi, tra le quali, in part. il volume

Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700) (La Nuova Italia, Firenze 1977), i saggi *Poligenismo e razzismo agli albori del secolo dei lumi* («Rivista di filosofia», LXX 1979, 1), *L'insormontabile natura: clima, razza, progresso* («Rivista di filosofia», LXXVII, 1986, 1), e la raccolta antologica *Le teorie della razza nell'età moderna* (Loescher, Torino 1986); sono da vedere ancora, in proposito, il classico A.O. Lovejoy, *La Grande Catena dell'Essere* (1936), Feltrinelli, Milano 1966, e L. Poliakov, *Brève histoire des hiérarchies raciales*, «Le Genre humain», n. 1 (*La science face au racisme*), 1981. Sulla connessione tra razzismo e schiavitù moderna, cfr. E. Williams, *Capitalismo e schiavitù* (1964), Laterza, Bari 1971; E.D. Genovese, *L'economia politica della schiavitù. Studi sull'economia e la società del Sud schiavista* (1961), Einaudi, Torino 1972; Id., *Neri d'America* (1971), Editori Riuniti, Roma 1977; W.D. Jordan, *White over Black. American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812*, Penguin books, Baltimore 1968. Sulla connessione costitutiva tra formazione di una coscienza diffusa informata a principi universalistici e elaborazione dell'ideologia razzista, cfr. A. Burgio, *Razzismo e Lumi. Note su un «paradosso» storico*, «Studi settecenteschi», 13, 1993.

4. Se questa rappresentazione della genesi del razzismo è plausibile, emerge una prima importante implicazione della sua idea corrente: il razzismo è un'ideologia borghese, sorta nel corso della lunga lotta combattuta (e vinta) dalla borghesia per l'affermazione dei propri diritti civili e per la conquista della sovranità politica. Si tratta di una considerazione non polemica, che porta con sé il massimo riconoscimento della funzione progressiva e rivoluzionaria svolta dalla borghesia europea, artefice della nascita del mondo moderno. Il razzismo si afferma come dispositivo ideologico teso alla legittimazione di pratiche discriminative (dall'esclusione della cittadinanza al supersfruttamento e alla segregazione degli schiavi, sino all'eliminazione fisica di intere popolazioni) messe in atto dalla borghesia europea *e contrastanti ai principi universalistici fondanti la critica e l'azione della borghesia stessa*. In questo senso, quale negazione determinata dell'universalismo, il razzismo è un prodotto della cultura borghese: ma ciò implica il riconoscimento dell'azione svolta dalla borghesia europea nella diffusione dei principi di libertà ed eguaglianza, destinati a loro volta a suscitare nuove contraddizioni e nuove minacce per il dominio borghese. Un'ulteriore considerazione discende da queste stesse premesse. È sbagliato vedere nelle manifestazioni di razzismo forme meramente residuali di arcaiche modalità di interazione. La barbarie del comportamento e del pensiero razzi-

sta non deve ingannare: in essa non è l'antico che manifesta la propria sopravvivenza, ma il moderno che vive il proprio dramma e vi si riconosce come età di transizione. Il razzismo non è la reazione della coscienza signorile alle pretese del servo (qui non avremmo problema morale, ma immediata identificazione con la violenza), bensì lo specchio della contraddizione che dilania la coscienza di chi, già servo, in se stesso scopre la superbia del signore contro cui sino a ieri ha lottato, e negli occhi di chi lo fronteggia la stessa collera che ancora guida il suo cammino.

Sulla dialettica servo-signore è da vedere in questo contesto L. Sichirollo, *«La discussione» o la dialettica degli antichi* (1987), ora in Id., *Filosofia Storia Istituzioni. Saggi e conferenze*, Guerini e associati, Milano 1990, in part. pp. 136 ss.; una suggestiva lettura in chiave di filosofia della storia è al riguardo F. Rodano, *Lezioni su servo e signore. Per una storia postmarxiana*, Editori Riuniti, Roma 1990. Sul tema della natura non residuale del razzismo contemporaneo, letto come «patologia della modernità», offrono spunti H. Arendt, *Ebraismo e modernità* (1943-64), Feltrinelli, Milano 1993[2]; Z. Bauman, *Modernità e Olocausto* (1989), il Mulino, Bologna 1992; M. Lichtner, *Il razzismo nella cultura post-moderna*, «critica marxista», 1993, 1-2.

5. Nell'idea corrente di razzismo è naturalmente implicita l'idea di «razza». In riferimento ad essa, tuttavia, il senso comune mette in mostra il proprio limite essenziale: non tanto l'ignoranza dei propri presupposti e delle proprie implicazioni, quanto la contraddittorietà interna dei propri convincimenti. Delle «differenze» tra i vari gruppi umani la nozione diffusa di razzismo non dice se non che il razzismo costruisce in base ad esse le proprie gerarchie di valore. Non specifica se siano differenze reali o immaginarie, colte nell'esperienza o frutto di invenzione. Questo silenzio non è casuale. In esso parla lo smarrimento della coscienza collettiva, irretita nel gioco di specchi dei propri fantasmi ideologici. Differenze reali e differenze immaginarie si confondono e si identificano, dando corpo a soggetti collettivi – razze, etnie, popoli, nazioni – nei quali giunge a compimento un'azione proiettiva. Si annida qui l'equivoco più insidioso. Forse che le razze non esistono – e così i popoli, le nazioni, le diverse etnie? Negare legittimità al razzismo impone di non vedere i diversi colori della pelle, di non udire linguaggi diversi, di ignorare la distanza tra le culture e le tradizioni? Il punto è un altro. Nulla ha valore in sé, dunque nulla può di per sé dar forma a scale di valori. Il discorso scientifico non è costituito da giudizi di valore, anche se necessariamente annovera valori tra i propri presupposti; descrive fatti (questa

almeno è l'idea regolativa che ne definisce le funzioni), e i fatti non valgono in se stessi: che vivano esseri umani o dinosauri o che la vita cessi del tutto, non è contenuta nell'una alternativa o nell'altra la ragione che induce a preferirla. Così, dalle caratteristiche di una razza, poste in luce dall'analisi di una cellula o di una «deriva culturale», non proviene alcun sostegno a qualsivoglia «scala», ed è per questo che negarle non rafforza la critica del razzismo – anzi l'assimila alle superstizioni cui essa vorrebbe contrastare. Le razze di cui tratta la scienza – l'indagine morfologica, immunologica, genetica, antropologico-culturale – sono cose diverse da quelle che il razzismo prende in considerazione e colloca nelle proprie gerarchie. Cose diverse senza punti di reciproco contatto. Non si è più sul terreno dei fatti quando si passa a giudicare di valori e a porli in scala: semplicemente, si parla d'altro. Le «razze» su cui lavora il razzismo – che esso crea e classifica in un ordine gerarchico – non hanno nulla di oggettivo, ciascuna di esse essendo la *sintesi dei valori attribuiti alle caratteristiche fisiche o culturali (reali o immaginarie) proprie di un dato gruppo umano*. Sono realtà virtuali, finzioni in senso classico, prodotti culturali di un'operazione "creativa" che fa di un gruppo umano una «razza» (che, in altri termini, «razzizza» un dato gruppo umano).

Voci lessicografiche sul concetto di «razza» sono in *Enciclopedia del Novecento* (vol. V, 1980: G. Modiano, che sottolinea l'errore di rimuovere il problema per una «consapevolezza, talora esasperata, dei rischi connessi con una sua eventuale strumentalizzazione»; dello stesso autore è da vedere in questo contesto *Possibili definizioni di razza*, in G. Imbruglia [a cura di], *Il razzismo e le sue storie*, ESI, Napoli 1992); *Enciclopedia Einaudi* (vol. XI, 1980: P. Menozzi); W. Conze – R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe* (vol. V, 1984: W. Conze); lavori di riferimento sono: J. R. Baker, *Race*, Oxford University Press, London 1974; R.A. Goldsby, *Race and Races*, Macmillan, New York 1977. Sul nesso fatto-valore è importante H. Putnam, *Ragione, verità e storia* (1981), il Saggiatore, Milano 1985. Sul carattere dinamico delle determinazioni razziali cfr. A. Burgio, *La razza come metafora. Ipotesi storiche sul razzismo europeo*, «Marxismo oggi», VII, n.s., 1; sulla razza come mito e «realtà virtuale»: E. Voegelin, *The Growth of the Race Idea*, «The Review of Politics», II, 1940, 3; M.F.A. Montagu, *La razza. Analisi di un mito* (1952), Einaudi, Torino 1966; L. Poliakov, *Il mito ariano. Storia di un'antropologia negativa* (1973), Rizzoli, Milano 1976; B. Chiarelli, *Razza umana. Storia e biologia*, ecp, Fiesole 1991; M. Wieviorka, *Lo spazio del razzismo*, cit.; sul concetto di «razzizzazione»: P.-A. Taguieff, *La foce du préjugé*, cit.; E. Balibar – I. Wallerstein, *Razza*

nazione classe. Le identità ambigue (1988), Edizioni Associate, Roma 1991; E. Balibar, *Le frontiere della democrazia* (1992), manifestolibri, Roma 1993.

Questo è implicito nell'idea corrente di razzismo (è un corollario della costituzione del razzismo come fondamento di gerarchie antropologiche), ma sfugge del tutto alla coscienza comune, incline a identificare le classificazioni dell'antropologia fisica (e della genetica, della biologia, dell'analisi morfologica ecc.) con quelle del razzismo tramite il conferimento, a queste ultime, di una dimensione descrittiva in esse totalmente assente. Sfugge a maggior ragione al senso comune il carattere dinamico delle classificazioni razziste, funzionali alla legittimazione di rapporti di forza storicamente determinati, quindi soggetti a costanti mutamenti. *Perché* il «selvaggio» appaia portatore di un'anima «imperfetta» non è questione che ci si possa porre senza aver compreso la natura fittizia delle identità razziali. Il senso comune resta al di qua di tale comprensione, vittima ingenua dei propri percorsi ideologici. Ciò che vede è un mondo di «fatti» (e neppure immagina che, lungi dall'essere una caratteristica oggettiva dei corpi o degli eventi, la visibilità è effetto dell'interesse che orienta uno sguardo): è un «fatto» che l'anima dell'*indio* sia solo in potenza umana, è un «fatto» la purezza della lingua indoeuropea, indice della superiorità spirituale degli ariani; e non sono meno «fatti» la destinazione del «negro», prossimo alle scimmie antropomorfe, al lavoro schiavile (o la sua lussuria), l'avidità naturale dell'ebreo (o il suo naso adunco), il «destino manifesto» della «potente razza» anglosassone (o di quella francese) all'esercizio della libertà politica, l'«istinto gregario» dei popoli mediterranei, la natura proditoria del «marocchino», l'ignavia del «terrone», la vocazione al parassitismo del «barbone», persino l'insuperabile minorità intellettuale (e politica) delle donne e degli operai. Fatti inoppugnabili e «naturali», trasmessi per linea ereditaria insieme al colore della pelle e alla conformazione degli occhi e dei capelli. Qualche problema può sorgere dalla non immediata evidenza di taluni caratteri razziali. Lo si risolve agevolmente. La stella gialla cucita sul cappotto ha alle spalle la lunga storia dei contrassegni imposti agli ebrei sin dal Cinquecento nella Spagna riconquistata. I «fatti» restano e orientano giudizi e pregiudizi. Non c'è bisogno di attribuire un particolare fumo persecutorio a quei giornalisti che diffusero per primi la «notizia» che un nero, il 13 maggio scorso, aveva preso in ostaggio una ventina di bambini in una scuola materna di Neuilly, minacciando di farla saltare in aria. Cosa potrebbe darsi di più normale dopo Los Angeles, dopo Lille? E nemmeno c'è da stupirsi se, quando si conobbe la verità – che il sequestratore era un «pied noir», figlio di coloni francesi in Algeria

–, si procedette a una rettifica a dir poco singolare: «il folle – si precisò – è un uomo sui quarant'anni di origine algerina».

Una ricerca storica utile allo studio dei processi di razzizzazione è D. Losurdo, *Democrazia e bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, attento anche alla dialettica di emancipazione e de-emancipazione; sugli stereotipi relativi agli orientali, E. W. Said, *Orientalismo* (1978), Bollati Boringhieri, Torino 1991; sui meridionali, V. Crugnola, *Da dove rispunta il terrone?*, «Marx centouno», n. 9, 1989; V. Teti, *La razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale*, manifestolibri, Roma 1993; sugli operai e i marginali, D. Chapman, *Lo stereotipo del criminale* (1968), Einaudi, Torino 1971; L. Chevalier, *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale*, Laterza, Bari 1976; sulla formazione degli stereotipi di ariani e semiti, M. Olender, *Le lingue del Paradiso. Ariani e Semiti: una coppia provvidenziale* (1989), il Mulino, Bologna 1991. Una riflessione sulla «multidimensionalità» del razzismo, tesa a salvaguardare la prospettiva marxista dal riduzionismo economicistico, è svolta (con specifico riferimento agli Stati uniti), in C. West, *L'oppressione dei neri d'America. Un'interpretazione neogramsciana* (1988), «Asterischi», 1992, 2.

6. L'antisemitismo contemporaneo trova origine in questo quadro e in questo quadro diviene comprensibile, così nella sua prima prima fase – dall'*affaire* Dreyfus al genocidio nazista – compiutasi con la distruzione dell'ebraismo europeo, come nelle sue forme attuali, in un'Europa resa pressoché *judenfrei* dal sostanziale successo della «soluzione finale». Se la «razza inferiore», sintesi di qualità negative, è il simbolo della legittimità delle violenze imposte dall'ordine esistente (o in procinto di affermarsi), è facile comprendere perché gli ebrei ne costituiscano, in Europa, il paradigma. Un popolo disperso e però coeso; dotato di un'identità forte ma capace di integrarsi e acquisire posizioni d'influenza; un popolo straniero infiltratosi nella città dei cristiani, invisibile e onnipresente, reso minaccioso da una radicale ambivalenza che lo vede miserrimo abitatore dei ghetti e signore della finanza, irriducibile rivoluzionario e cospiratore nell'interesse della plutocrazia mondiale: l'ebreo è questo nell'Europa sconvolta dai conflitti tra classi e nazioni, bisognosa di dare un nome alle cause di una crisi che irresistibilmente la spinge alla catastrofe. È come se finalmente trovasse un fondamento la rappresentazione mitica dei conflitti sociali come guerra tra razze diverse. Con il vantaggio, in questo caso, che il nemico non è parte del «popolo della nazione», ma suo antagonista. In un continente privo

di reali differenze razziali gli ebrei divengono il paradigma stesso della «razza»: e tali rimangono tuttora in un'Europa senza ebrei che, nell'impossibilità di nuovi pogrom, ne contrasta la minaccia profanando antichi cimiteri.

Sulla "prima fase" dell'antisemitismo contemporaneo cfr., oltre al vol. IV della *Storia dell'antisemitismo* di L. Poliakov (*L'Europa suicida, 1870-1933* [1977], La Nuova Italia, Firenze 1990), Z. Sternhell, *La droite révolutionnaire, 1885-1914: les origines françaises du fascisme*, Seuil, Paris 1978; Id., *Nascita dell'ideologia fascista* (1989), Baldini e Castoldi, Milano 1993; G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich* (1964), il Saggiatore, Milano 1968; Id., *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto* (1978), Laterza, Roma-Bari 1980. Sulla tradizione cinque-ottocentesca della «guerra delle razze» si sofferma L. Poliakov, *Il mito ariano*, cit.; stimolanti considerazioni svolge al riguardo M. Foucault, *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato* (1976), Ponte alle Grazie, Firenze 1990. Sull'ebreo come incarnazione dell'«altro» resta un classico J-P. Sartre, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica* (1947), Comunità, Milano 1960. Sull'antisemitismo senza ebrei è da vedere l'intervista a M. Edelmann (*L'antisemitismo in un paese senza ebrei*) in «Micromega», 1991, n. 4.

7. È opportuno a questo punto sintetizzare le considerazioni sin qui svolte in una formula capace di esplicitare le implicazioni contenute nell'idea corrente di razzismo: una formula inevitabilmente lontana dal senso comune, e tuttavia frutto della semplice analisi delle sue acquisizioni. Potremmo finalmente definire il razzismo come l'*insieme delle azioni* (in tale insieme comprendendo anche la semplice enunciazione di argomenti o la produzione di tesi teoriche) *attraverso le quali si attribuisce valore alle caratteristiche (fisiche o culturali, reali o immaginarie) di uno o più gruppi umani al fine di legittimarne il dominio o la discriminazione*.

Una definizione di *razzismo* simile a quella qui prospettata è formulata da A. Memmi nella voce cit. dell'*Encyclopædia Universalis*: «il razzismo è la valorizzazione, generalizzata e definitiva, di differenze biologiche, reali o immaginarie, a vantaggio dell'accusatore e ai danni della vittima, al fine di giustificare un'aggressione»; su questa stessa linea si colloca quella proposta da P. Gordon e A. Newnham (*Different Worlds. Racism and Discrimination in Britain*, The Runnymede Trust, London 1986: «il termine *razzismo* identifica un sistema tale che un gruppo ha accesso al potere [...] mentre altri gruppi razziali ne restano sistematicamente esclusi»), che tuttavia appare eccessivamente vaga e ha il difetto di assumere l'idea di «razza» come non problematica.

La definizione ha il merito di porre in luce la connessione causale tra discriminazione e razzismo, e ciò appare decisivo ai fini di un'efficace azione antirazzista. Riconoscere il carattere secondario del razzismo alle dinamiche discriminative (dunque alle logiche strutturali dei singoli sistemi sociali e del mercato mondiale) dovrebbe favorire la concentrazione delle energie intellettuali e politiche sul fronte strategicamente cruciale. Le «razze» nascono ovunque le forme della produzione e della riproduzione sociale impongono la totale o parziale esclusione di quote della popolazione dai benefici della vita associata o dalla stessa cittadinanza (ciò che determina in primo luogo *conflitti interni alle classi subalterne*, già destinatarie di un'esclusione parziale e per questo scarsamente disponibili alla solidarietà nei confronti di coloro sui quali – disoccupati, marginali, immigrati, schiavi – si scarica il peso di una ancor più forte discriminazione).

Su razzismo popolare e limiti socialmente determinati della tolleranza sono utili, per la situazione odierna, i saggi di M. Gauchet e O. Kallscheuer in «Micromega» 1992, rispettivamente n. 2 e n. 4, e di J. Dunn, C. Gallini ed E. Pugliese nel vol. cit. *Il razzismo e le sue storie*; ma è un tema storicamente centrale (e poco indagato), che coinvolge anche la vicenda del movimento operaio e sindacale (cfr. ad esempio, per la Germania nazista, oltre ai lavori di Mosse, M. Burleigh – W. Wippermann, *Lo Stato razziale. Germania 1933-1945* [1991], Rizzoli, Milano 1992, cap. IX [con bibliografia]; e, per gli Stati uniti, T.F. Gossett, *Race. The History of an Idea in America* [1963], Schocken books, New York 1965, capp. VIII, XI-XIII e XV; A. Hertzberg, *Ebrei in America. Storia, cultura, società* [1989], Bompiani, Milano 1993, cap. VIII [con bibliografia]).

Le «razze» nascono nel corso delle imprese coloniali, quale corollario dell'imperialismo economico-politico occidentale; nascono, all'interno delle singole società capitalistiche, come riflesso e fonte di giustificazione delle gerarchie di classe; nascono a sostegno della creazione del «popolo della nazione» e della mobilitazione totale pretesa dagli Stati nel secolo dei conflitti mondiali; nascono, oggi, nell'Europa che fa fronte alla pressione del Sud chiudendo le frontiere e armando falangi di pretoriani, nelle marche di confine di una Germania sconvolta dai contraccolpi della riunificazione; nella Francia che rimette in discussione persino il principio fondativo dell'effetto liberatore del proprio suolo; nell'Italia che risponde all'arrivo del *boat people* albanese con la segregazione e l'immediata espulsione, e nella quale la Lega Nord nutre con il pregiudizio antimeridionale i propri progetti di rottura dell'unità nazionale; nascono

nella ricolonializzazione militare ed economica del Terzo mondo, in Medio oriente e in Africa, dove il sostegno politico-militare a regimi feudali è la moneta di scambio per il controllo delle fonti di energia; in Estremo oriente e in America latina, dove tra fabbriche, ville patrizie e prostituzione, la schiavitù incatena oltre duecento milioni di individui; negli Stati uniti che, a dispetto del mito, affidano al darwinismo del libero mercato la garanzia della trasmissione ereditaria di vincoli e privilegi. Affermare i valori dell'eguaglianza e della libertà di ogni essere umano rimane indispensabile, e così ribadire che ogni forma di discriminazione costituisce un insulto alla giustizia e alla dignità dell'uomo. Ma battere il razzismo non è obbiettivo alla portata di una semplice battaglia ideologica, costretta in questo caso a contrastare un effetto trascurandone le cause reali. Terreno decisivo è la lotta politica interna e internazionale, il campo concreto dei rapporti di forza tra le classi. Così è da sempre. Se oggi qualcosa pare dar spazio alla speranza, questo è l'estendersi – dal Sudafrica dell'*apartheid* agli Stati uniti, all'Europa dell'immigrazione di massa – di un conflitto che testimonia, nei destinatari della discriminazione materiale e morale, una coscienza sempre più chiara dei propri diritti violati. Le parole che fiorirono sui muri di Los Angeles in fiamme non dicono altro: «no justice, no peace».

Sul nesso razzismo-nazionalismo e «creazione del popolo della nazione» sono da vedere, oltre ai voll. cit. di E. Balibar e R. Gallissot, G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo e movimenti di massa in Germania (1815-1933)* (1974), il Mulino, Bologna 1975; Id., *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste* (1980), Laterza, Roma-Bari 1982; E. J. Hobsbawm – T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione* (1983), Einaudi, Torino 1987; D. Petrosino, *Stati, nazioni, etnie. Il pluralismo etnico e nazionale nella teoria sociologica contemporanea*, Angeli, Milano 1991; A.D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni* (1982), il Mulino, Bologna 1992; *Radici e nazioni*, manifestolibri, Roma 1992. Tra l'ormai sconfinata letteratura sull'immigrazione terzomondiale in Europa si vedono utilmente i volumi: L. Balbo – L. Manconi, *I razzismi possibili*, Feltrinelli, Milano 1990; M.I. Macioti – E. Pugliese, *Gli immigrati in Italia,* Laterza, Roma-Bari 1991; V. Cotesta, *La cittadella assediata. Immigrazione e conflitti etnici in Italia*, Editori Riuniti, Roma 1992; L. Balbo – L. Manconi, *I razzismi reali*, Feltrinelli, Milano 1992 (con bibliografia); U. Jelpke – A. Maurer – H. Schröder (Hrsg.), *Rassismus in Europa*, Pahl-Rugenstein Nachfolger, Bonn 1992; G. Mottura (a cura di), *L'arcipelago immigrazione*, Ediesse, Roma 1992; e i numeri speciali dedicati al tema dalle riviste «Problemi del socialismo» (1989, n. 2), «Democrazia e diritto» (1989, n. 6), «Testimonianze» (1990, n. 323-

4), «Micromega» (1990, n. 3), «critica marxista» (1993, n. 1-2). In particolare sul tema dell'esclusione dalla cittadinanza cfr. R. Bendix, *Stato nazionale e integrazione di classe* (1964), Laterza, Bari 1969; W. Rogers Brubaker (ed.), *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, University Press of America, Washington 1989; L. Balbo e altri, *Immigrati non cittadini?*, Angeli, Milano 1990; L. Mauri – G.A. Micheli (a cura di), *Le regole del gioco. Diritti di cittadinanza e immigrazione straniera*, Angeli, Milano 1992. Sul razzismo della Lega Nord sono da vedere V. Moioli, *I nuovi razzismi*, Edizioni Associate, Roma 1990 e G.E. Rusconi, *Il volto della Lega. «Etnodemocrazia» e cittadinanza nazionale*, «Il Mulino», 1992, n. 3. Dati aggiornati sulla «nuove schiavitù» riporta il dossier *Le travail dans le monde* edito annualmente dal Bureau International du Travail (Genève). Sul Sudafrica cfr. C. Meillassoux, *Gli ultimi bianchi. Il modello sudafricano* (1979), Liguori, Napoli 1982; sul razzismo negli Usa, S. Terkel, *Race. How Blacks and Whites Think and Feel about the American Obsession*, The New Press, New York 1992; A. Hacker, *Due nazioni. Nera e bianca: separate, ostili, ineguali* (1992), Anabasi, Milano 1993; un importante documento audiovisivo della rivolta di Los Angeles è stato pubblicato, con il titolo *Los Angeles. No justice, no peace*, dalla manifestolibri (Roma 1992).

Andreas Hillgruber
Il duplice tramonto.
La frantumazione del «Reich» tedesco e la fine dell'ebraismo europeo
il Mulino, Bologna 1990

Il primo bersaglio della polemica di Hillgruber è la «frantumazione» della storiografia tra le ricerche relative agli eventi militari che nell'ultimo anno di guerra condussero al crollo del fronte orientale tedesco, gli studi sulla resistenza interna al nazismo e quelli tesi a documentare il genocidio degli ebrei europei nei campi di sterminio. Il suo scopo dichiarato consiste innanzi tutto nell'opporsi a una storiografia di parte che considera soltanto le colpe tedesche. Siamo insomma alla rivendicazione della «memoria dovuta», portata innanzi da un altro storico «revisionista», Joachim Fest, alla richiesta di «risarcimento danni» di cui ha parlato in proposito Habermas. E poco c'è di nuovo in molti argomenti. Hillgruber lamenta che si è ricondotta l'intera responsabilità della catastrofe alla politica di potenza e all'«ideologia della razza» nazista ignorando «i progetti nemici», e pone l'accento sul fatto che anche gli alleati, «nell'imminenza sempre più sicura della vittoria», progettarono «trasferimenti di massa nell'Europa centro-orientale, abdicando così alla loro tradizione umanitaria». Riprendendo in qualche modo la tesi centrale di Nolte, accomuna «le pratiche di sterminio e di trasferimento della popolazione messe in atto da Hitler e da Stalin». E in relazione alle responsabilità del conflitto insiste sulla necessità di inquadrare gli eventi del '39 in una tendenza di lungo periodo, nella quale fin dall'età di Bismarck un ruolo decisivo sarebbe stato svolto dalla demonizzazione della Prussia («messa ormai sullo stesso piano del "militarismo" e degli "Junker" e stereotipizzata in un'immagine del tutto mitica») da parte delle potenze occidentali.

Un argomento nuovo tuttavia c'è. L'attacco alla storiografia dei vincitori si dichiara motivato da preoccupazioni scientifiche allorché Hillgruber afferma che per intendere «storicamente» quanto accadde «nell'est tedesco» durante l'ultimo anno di guerra — per coglierne «sia l'esito attuale, sia la dimensione storica» — occorre tenere nel debito conto il punto di vista dei protagonisti stessi del conflitto: «la valutazione soggettiva della situazione compiuta dai vari respon-

sabili», in particolare da quanti sono stati finora relegati tra i colpevoli indegni di qualsiasi attenuante. Non si può ignorare, soprattutto, che, quando ormai la sconfitta si profilava con certezza, per militari e abitanti dei territori orientali del Reich, l'imperativo era uno solo: salvarsi e «salvare il salvabile». Tanto più che un'eventuale resa o comunque la cattura da parte del nemico avrebbe significato orrori indescrivibili. A sostegno di quest'ultima convinzione Hillgruber non lesina aggettivi né espressioni cruente. Il martellamento sulle «immagini raccapriccianti di donne e bambini violentati ed uccisi» dai soldati dell'Armata rossa è continuo: «stupri di massa» «in numero fino allora a stento concepibile», «omicidi a sangue freddo», «assassini a migliaia», «deportazioni indiscriminate» e «in massa». Non si sarebbe infatti trattato solo di un'«orgia di vendette» per i crimini in precedenza commessi dalle truppe tedesche nelle zone dell'Urss occupate: soltanto una ragione antropologica pare a Hillgruber in grado di spiegare «il fenomeno in quanto tale degli stupri e degli omicidi», una ragione legata «al modo sovietico di concepire la guerra», un modo che si deve senz'altro definire «barbarico».

Proprio lo sforzo di tenere unite le diverse componenti del quadro storico dà così corpo al «terribile» e «insolubile dilemma» in cui si trovarono secondo Hillgruber i comandanti militari del fronte orientale. O battersi a difesa delle popolazioni minacciate da «un destinto spaventoso», e per ciò stesso combattere «per Hitler»; o, per abbandonare al suo destino la nave nazista, lasciare priva di difese «la terra dei padri» e la popolazione civile. Si potrebbe subito osservare che tale dilemma non riguardava certo quei militari che condividevano appieno la politica militare (e razziale) del Führer. Hillgruber sembra dimenticare che un consenso di massa aveva sostenuto il regime e che anche dinanzi alla catastrofe ormai prossima una parte di tale sostegno era rimasta. Così come, più in generale, tende a fare di Hitler l'unico responsabile dell'obbrobio nazista, ignorando il sostegno entusiastico di cui il regime aveva goduto per più di un decennio.

Fin qui, ad ogni modo, appare alquanto scontata la tesi sulla quale cade con tanta forza l'accento. Nessuno ignora l'aspetto «tragico» della situazione nella quale soldati ed abitanti si trovavano. Nessuno nega a priori che anche tra i militari tedeschi ci siano stati combattenti leali ed eroi che hanno salvato vite di civili a prezzo del proprio sacrificio. Ma non è questo il punto. Si tratta invece di prendere posizione in un senso ben determinato: di scegliere *con quali occhi*, oggi, guardare e giudicare il passato. Hillgruber lo dichiara apertamente: «era una situazione davvero senza via d'uscite, e chi oggi si volge a quegli avvenimenti si trova immediatamente alle prese con un problema d'identificazione». In questo senso «nemmeno il pre-

cetto dell'imparzialità» viene in soccorso dello storico. Ebbene, dinanzi agli opposti ed equiparati estremi — Hitler e Stalin — non possono sussistere dubbi. Allo storico una sola possibile decisione resta aperta: «egli deve identificarsi con il destino concreto delle popolazioni tedesco-orientali, e con gli sforzi disperati e sanguinosi delle truppe tedesche dell'est».

Le conseguenze di tale decisione sono evidentemente determinanti. Siccome sarebbe impossibile identificarsi al tempo stesso con la «nazione tedesca» e con le «vittime del regime nazista» (è lo stesso Hillgruber a stabilire una simile distinzione, deducendone la non pertinenza, dal punto di vista della prima, del termine «liberazione» a proposito degli eventi della primavera del '45), è facile concludere che tale decisione impone di considerare lo sterminio di milioni di ebrei *meno importante* della sorte dei tedeschi dell'est. Inevitabilmente, una volta identificatosi con essa, lo storico reputerà di scarso rilievo il fatto che difendere i territori orientali del Reich e procrastinare quanto possibile la resa significasse proteggere (in buona misura consapevolmente) anche la macchina del genocidio funzionante a pieno regime.

Del resto, la tesi politica di Hillgruber non fa che confermare tale deduzione. Non le decine di milioni di morti costituiscono ai suoi occhi il prezzo più alto imposto dalla guerra, bensì la distruzione del «Centro europeo», il naufragio del «tentativo di Bismarck» di realizzare «per la prima volta in Europa un'egemonia a partire dal centro del continente», il tramonto della culla della civiltà (e poco importa che lo sia stata anche di indicibili orrori). Di qui la sentenza: «è stata tutta l'Europa a rimanere sconfitta nella catastrofe del '45», giacché «sfortunatamente» la vittoria su Hitler impose di ricorrere a «potenze eccentriche», non europee. Di qui, finalmente, la morale, tale da giustificare qualche apprensione dinanzi al processo di riunificazione delle due Germanie: a una «vera ricostruzione del Centro» si dovrà comunque tendere, unica possibile «premessa alla ricostruzione dell'intera Europa».

Mi sono fin qui sforzato di riassumere l'argomentazione di Hillgruber e i presupposti che la sostengono senza giudicare. Ciascuno potrà farlo da sé. Vorrei soltanto osservare a questo punto quanto poco pertinente fosse la sua autodifesa nei confronti degli avversari (primo fra tutti Habermas), che Hillgruber riteneva di poter neutralizzare affermandone l'incompetenza in quanto non storici di professione. Il giudizio di valore che fonda tutto il suo ragionamento e in particolare la decisione di identificarsi con gli abitanti delle regioni orientali del Reich e con le truppe tedesche che le difendevano non ha nulla a che vedere con qualsiasi conoscenza specialistica dei fatti. I quali sono del tutto indipendenti dalla scelta di valutare gli interessi

della «nazione tedesca» più rilevanti di quelli delle vittime del nazismo. Piuttosto che respingere sdegnosamente le accuse di un «filosofo-agitatore» e degli altri suoi critici chiamando a testimonianza della propria distanza dal razzismo nazista gli aggettivi e le espressioni di condanna impiegati nei confronti dello sterminio degli ebrei, sarebbe stato più onesto e serio da parte di Hillgruber ammettere semplicemente le proprie opzioni e i propri giudizi di valore. O lo tratteneva il timore che essi avrebbero irresistibilmente evocato un implicito sostegno alla «rivoluzione biologica» tesa al trionfo del «sangue migliore» e all'eliminazione di tutti gli «esseri inferiori», zingari, slavi, ebrei e, peggio che mai, «giudei bolscevichi»?

Michael Burleigh – Wolfgang Wippermann
Lo Stato razziale. Germania 1933-1945.
Utopia e barbarie: la politica sociale del Terzo Reich
Rizzoli, Milano 1992

Non dal semplice fatto di aver posto al centro dell'analisi il razzismo nazista discende la scottante attualità di questo libro. La sua tesi centrale – che il razzismo costituisse l'aspetto caratterizzante della politica e dell'edificio istituzionale del Terzo Reich – fornisce un contributo rilevante alla più generale discussione sul significato storico del regime hitleriano. E consente di stabilire un punto fermo a sostegno della radicale *unicità* del genocidio che oggettivamente ne costituì l'espressione autentica.

Che la «creazione di un nuovo ordine gerarchico basato sulla razza» fosse lo «scopo principale» della politica nazista, questo è secondo i due autori il carattere specifico di un regime «unico, senza precedenti e senza uguali», e dei risultati della sua azione. Hanno ragione. Non è dato trovare – nella storia moderna, misura omogenea entro cui soltanto ha senso un raffronto – altri esempi di realtà politiche in cui il razzismo fosse non solo *mezzo* per la costruzione di un corpo sociale unitario ma anche sua ultima *finalità*. Qui – e non dove la sua posizione sfuma nella tendenza a ridimensionare l'obbrobrio della politica razziale fascista – De Felice è nel vero quando dichiara essenzialmente diverso il razzismo nazista da quello che ha macchiato la storia recente del nostro paese. Non la misura delle deportazioni, né un preteso diverso atteggiamento da parte di una massa comunque complice e consenziente distingue il caso italiano: ma il fatto che, appunto, mai per i capi fascisti (tolte rarissime ininfluenti eccezioni) il razzismo divenne fine in sé, il fatto che rimase sempre, invece, strumento rivolto alla salvaguardia di un rapporto armonico con l'alleato tedesco.

Il compito di provare il valore finale della discriminazione razzista nello Stato hitleriano è affidata da Burleigh e Wippermann all'indagine organica – la prima di tale portata sulla politica razziale nazista – di una mole sterminata di documenti, in particolare testi di legge e circolari destinate alla burocrazia del regime. L'analisi fa centro via via sul caso della persecuzione degli ebrei, delle minoranze

etniche – sinti e rom in testa –, dei presunti malati ereditari, degli omosessuali e degli «asociali». E non omette di affrontare il difficile tema della dimensione razzista inerente alla discriminazione delle donne. La dimostrazione dell'unicità del genocidio che ne derivò prende forma senza forzature col procedere della ricerca. E fa giustizia non solo della falsificazione revisionista (il nazismo e la distruzione di milioni di esseri umani come risposta al pericolo bolscevico) ma anche della genericità e dell'oggettiva valenza relativistica della tesi «modernista» (il genocidio come prodotto «normale» della modernità), ancora di recente ripresa, con poche novità, da Zygmunt Bauman.

Ma c'è un ma. Il timore di incorrere in quella che pare agli autori la maggior colpa possibile – attenuare, cioè, la coscienza dell'incommensurabile tragedia della Shoah – ferma l'analisi a mezzo lungo il percorso decisivo, quello della comprensione del nesso generale tra razzismo, Stato moderno e sua organizzazione di classe. L'aver stabilito l'unicità del nazismo in base alla funzione finale attribuita alla «purificazione della razza» avrebbe dovuto consentire maggiore lucidità in proposito. Avrebbe dovuto guidare una più netta distinzione tra elementi specifici del caso tedesco e caratteri generali della costituzione degli Stati nazionali moderni. Tra i quali ultimi il razzismo compare immancabilmente, componente fondamentale dell'identità «popolare», di una «etnicità» in massima parte frutto di artificio. Avere sottoposto a un'indagine accurata la politica razziale dei nazisti fuori da un quadro teorico adeguato è difetto non trascurabile di questo libro, che ne insidia la stessa struttura complessiva. Dalle tesi di Hannah Arendt, Michel Foucault o Étienne Balibar si può certamente dissentire, come pure dalle ricostruzioni di George Mosse. Non tenerne conto affatto è puro autolesionismo.

Che ne discenda il fraintendimento della dimensione di classe del razzismo nazista non sorprende. Così in relazione al progetto complessivo di costruzione di una gerarchia sociale su basi razziali, come riguardo al problema specifico del razzismo della classe operaia. Ne è chiaro indizio, sul primo e più generale terreno, la scelta di considerare tra loro non compatibili la costruzione dello Stato su basi razziali e la permanenza, nella società, di ferme gerarchie di classe. Che Hitler amasse discorrere dell'esigenza di superare ogni distinzione classista non significa di per sé molto. E ha a che fare, comunque, con il riconoscimento della pericolosità, per l'ordine nazista, di qualsiasi barlume di coscienza di classe nelle masse subalterne. Lungi dal rappresentare esiti alternativi, il dominio della «razza superiore» e la rigida strutturazione gerarchica della società costituiscono, nella vicenda della civilizzazione occidentale, un intreccio indissolubile. Il caso del nazismo è unico solo per il conferimento di

valore assoluto all'utopia razzista, ciò che tuttavia non cancella, anzi radicalizza la logica classista del dominio sulla società.

Il destino toccato in sorte agli «asociali» è emblematico, perché in esso più chiaramente ragioni di classe («per definizione – riconoscono gli autori – gli "asociali" si identificavano di fatto con gli strati più derelitti della popolazione») danno forma all'identità razziale governando la persecuzione razzista. È un movimento opposto a quello più consueto, in forza del quale sono le ragioni della «razza» – l'essere ebreo, gitano, slavo – a decidere, quando non subito della morte, della schiavizzazione, fungendo per questa via da fonti dell'identità di classe. Movimento opposto ma nella sostanza coincidente proprio in virtù di una identica saldatura tra discriminazione sociale e persecuzione razzista.

Per queste stesse ragioni al coraggio di porre l'accento sul dato più scabroso del problema – il razzismo della classe operaia tedesca, coinvolta dalla politica sociale del regime nello sfruttamento servile dei lavoratori «razzialmente inferiori» – non corrisponde un'analisi di pari valore. Ancora tutto è letto all'insegna dell'unicità dell'esperienza nazista. Ma che, soprattutto in tempi di dure crisi economiche, il proletariato industriale si ritrovi in prima fila nella difesa aggressiva delle proprie faticose conquiste, anche quando questo comporta il farsi, nelle mani di un potere reazionario, arma oppressiva di sottoclassi supersfruttate di «stranieri» e di «razze inferiori», questo è un dato ricorrente, tragico ma ineludibile. Che chiama in causa – non nella sola Germania nazista – responsabilità enormi del movimento operaio. L'esempio delle resistenze nel secolo scorso e in questo opposte dal movimento sindacale americano all'emancipazione dei neri è solo il primo a venire alla mente.

Così, suo malgrado questo libro coglie il risultato più prezioso. Dimostra la necessità di tenere ben distinti tratti peculiari di un processo storico determinato e caratteri comuni dell'evoluzione complessiva del mondo moderno. Leggere il quadro storico generale entro cui si consumò la tragedia nazista non implica ignorarne l'unicità. Storicizzare non equivale a relativizzare. E costituisce il compito decisivo. Sono questi tempi cupissimi a ricordarcelo, dove non è la sola Germania ad assistere al ritorno della ferocia razzista.

Girolamo Imbruglia (a cura di)
Il razzismo e le sue storie
Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1992

Se un titolo è appropriato quando riassume con efficacia il programma di una ricerca e ne individua il *demonstrandum*, non se ne saprebbe pensare uno migliore di quello posto al Convegno Malatestiano del luglio 1991 del quale ora si pubblicano gli atti. «Sul razzismo e le sue storie»: e difatti nell'affermazione della storicità del razzismo e delle diverse idee di «razza» dominanti nel corso del tempo, nella dimostrazione della *non naturalità* della rilevanza degli elementi di volta in volta determinanti ai fini delle distinzioni razziali e nella sottolineatura dell'importanza strategica della loro *naturalizzazione* tutti i contributi convergono, in un'armonia tanto più significativa dato il ventaglio aperto a temi e tempi tra loro diversissimi.

In che senso «non naturalità»? Non certo nel senso di negare il *fatto* dell'esistenza di gruppi umani biologicamente distinti – negazione che a ragione Giuseppe Modiano ascrive a «una miscela di sentimentalismo, di conformismo e di opportunismo socio-politico» e reputa perniciosa. «Non naturale», frutto di ragioni storicamente determinate, è il procedimento di *valorizzazione* delle differenze specifiche in base alle quali il genere umano è stato di volta in volta suddiviso in gruppi gerarchicamente ordinati. Che una «razza» sia affermata «superiore» a un'altra, questo è sempre stato l'esito di vicende storiche complesse (di duri conflitti) nelle quali il concetto stesso di «razza» ha via via assunto forme profondamente diverse. La connotazione biologica è di ciò esempio paradigmatico, se è vero che alla sua oggi incontrastata centralità fa riscontro la relativa novità del suo primato, effetto dell'espansione coloniale e dell'economia schiavista, quindi della fioritura positivistica tesa a corredare di basi scientifiche l'«irreversibile» superiorità della «razza europea».

Nel mondo classico e fino a tutto il medioevo il colore della pelle appare sostanzialmente irrilevante nella determinazione di distinzioni razziali istituite – come ricorda Betsy Price – sulla base di differenze religiose e sociali. Diviene cruciale con lo sviluppo del colonialismo e della tratta dei neri: e la ragione di una rottura che, per quanto spiacevole, è necessario annoverare tra i caratteri costi-

tutivi della modernità sta proprio nell'esigenza di legittimare il gigantesco traffico di uomini dalla pelle scura dal cui sfruttamento la metropoli europea trae gran parte della propria ricchezza e potenza. Dalla «razza religiosa» e «sociale» si compie, a partire dal Cinquecento, il salto di qualità verso la «razza biologica» – che significa, appunto, radicamento della gerarchia razziale nei caratteri fisici distintivi dei diversi gruppi umani. La «razza inferiore» è tale, ora, per decreto di natura; la scala dei valori razziali non è cosa diversa dall'«ordine naturale delle cose». Poi, evidentemente, dalla «biologizzazione» della razza alla «bestializzazione» della razza «inferiore» il passo è obbligato. Ci accompagna a ripercorrerlo Adriano Prosperi, rievocando l'incontro dell'Europa cristiana «con una umanità palesemente diversa, palesemente animalesca», pullulante di «huomini bestiali», secondo quanto Alessandro Valignano scriveva da Mozambico, nel 1574, ai superiori della Compagnia di Gesù.

Da qui discende l'importanza decisiva, dal Cinquecento in poi, del dibattito sull'idea di natura che Guido Abbattista e Rolando Minuti ricordano dando voce ad alcuni protagonisti della polemica settecentesca sulla legittimità morale delle prospettive eurocentriche, da Anquetil-Duperron a William Robertson, a Voltaire. È questo il contesto in cui prende forma il criterio del giudizio dominante, lo spartiacque generalmente condiviso tra l'essenza dell'uomo e le specie inferiori: che il centro europeo costituisca il modello normativo lo dimostra ancora il Valignano, per il quale cinesi e giapponesi sono uomini liberi in quanto «gente bianca»; e lo conferma, due secoli dopo, Buffon, che nei cinesi e nei tartari vede razze diverse per la prossimità dei primi alla «vera» civiltà: un po' come noi oggi incliniamo a scorgere nei giapponesi altri figli dell'occidente, nostra patria comune.

La vicenda del mito della «maledizione di Cam», ripercorsa da Werner Sollors, è in proposito emblematica. Se già nel primo medioevo cristiano e nel *Corano* fu talvolta utilizzato per spiegare l'esistenza di popoli dalla pelle scura (il nero essendo in gran parte delle culture il colore della morte e del peccato), è ancora in coincidenza con lo sviluppo del commercio degli schiavi che se ne registra la piena consacrazione. Dizionari biblici, cronache della scoperta e della conquista, persino normali vocabolari sotto la voce «razza» riprendono il racconto come per porre lo stato presente delle cose sotto la protezione di un'autorità non discutibile. Ma il momento più interessante è forse proprio quello della perdita di efficacia di un mito ormai inadeguato alle sfide dei tempi. Da un lato la spiegazione religiosa della differenza razziale lascia la porta aperta al pericolo di conversioni di massa che rischiano di abbattere le barriere tra bianchi e neri; dall'altro, a sottrarle credito è la secolarizzazione della coscienza europea.

È così che l'Ottocento segna un nuovo passaggio, cruciale, nella determinazione e nella fondazione della gerarchia tra le razze. Dalla lettera sacra della Bibbia alla nuova parola di verità della scienza: ogni dubbio è spazzato via dall'«evidenza sperimentale» e «positiva» di «una scala relativa all'intelligenza degli individui della specie umana». È Lamarck che così scrive nel '30: pochi anni dopo – osserva Anthony Pagden – Jules Joseph Virey costruirà su questa base una compiuta teoria razziale nella quale il meccanismo biologico è responsabile di insuperabili differenze di «civiltà» tra le due grandi «famiglie» umane. È il nuovo clima dei tempi, e vi si adatta anche il mito del maledetto Cam. La cui paternità della «razza nera» il missionario Augouard mette sul conto (1881) dello sposalizio suo «con una scimmia».

La razza «inferiore» è tale per indiscutibili, materiali, corporee ragioni. Barriere all'altezza dei tempi per l'Europa assediata dall'incubo della promiscuità e della *décadence* che, come qui ci ricorda il saggio di Giuliano Campioni, ne insidia la mente da Gobineau a Spenlgler e Céline. Ogni falsa nostalgia per una singola comunità umana è bandita, destituita di fondamento. Virey non vede differenze tra il dominio di una razza sull'altra e «il fatto che il leone divori la gazzella». I vocabolari si arricchiscono di istruttivi neologismi. Nel 1863 quelli americani ne presentano uno che ben riassume una storia di secoli: *miscegenation*, «miscuglio di razza» contronatura, violazione del decreto naturale che fissa ad un tempo ineguaglianze fisiche e rapporti di dominio.

È, del resto, una storia nelle grandi linee nota e ben comprensibile, anche solo a riflettere sull'ordine internazionale dei giorni nostri. Forse meno conosciuto è il rovescio di questa vicenda, il nesso che lega l'espansione dell'economia coloniale e schiavista al processo di emancipazione degli «schiavi bianchi» europei. Sarebbe schematico ma non privo di verità affermare che la schiavitù (e la razzizzazione) dei neri è il prezzo dell'emancipazione (e della de-razzizzazione) dei bianchi poveri. Sembra teorizzarlo con lucidità nel 1871 Ernest Renan ammonendo: «Una nazione che non colonizza è irrevocabilmente votata al socialismo, alla guerra del ricco e del povero».

Il punto non è moralistico. Questi saggi dimostrano, tutti, un fatto essenziale, spesso trascurato. Le identità, *storiche*, frutto di conflitti, sono fragili, suscettibili di negazione. Le conquiste mai un acquisto per sempre: per questo il ritorno ricorrente dell'antisemitismo è esperienza per tutti cruciale, segnale sensibilissimo dei mutamenti nei rapporti di forza. In tale prospettiva la stessa intolleranza nostra nei confronti dei nuovi immigrati appare sotto una luce inconsueta. Senza cedere a consolanti semplificazioni John Dunn,

Clara Gallini ed Enrico Pugliese sottolineano come il grave deterioramento delle condizioni di vita nelle periferie italiane pesi sull'incremento dei conflitti a sfondo etnico. De-emancipazione del proletariato e del sottoproletariato e «razzismo popolare» non sono fenomeni tra loro scissi. Un «grido di dolore» (Dunn) risuona in quest'ultimo, urlato da chi, sortito a fatica da una «razza inferiore», corre oggi il rischio di precipitarvi nuovamente: un grido al quale pare sorda la sinistra intera, incapace o forse timorosa di vedere l'immensa forza possibile dell'unità di tutti i dannati della terra.

LOTTA DI CLASSE IN AMERICA TRA EBREI RUSSI E TEDESCHI

Arthur Hertzberg
Gli ebrei in America. Storia, cultura, società
Bompiani, Milano 1993

Un giorno di settembre del 1654 ventitré ebrei sbarcano a Nuova Amsterdam provenienti da Pernambuco (l'odierna Recife), in Brasile, nuovamente caduta in mano portoghese. Ne sono fuggiti per non doversi convertire al cristianesimo e sono troppo poveri per potere far ritorno nella natìa Olanda. In Giamaica e a Cuba la loro nave, la "S.te Catherine", non è potuta approdare per il rifiuto delle autorità spagnole. Ora è da Peter Stuyesant, governatore dell'antica New York, che dipende la loro sorte.

Resteranno. Non per espressa volontà di Stuyesant – preoccupato, anzi, della povertà dei profughi e della manifesta avversione dei mercanti locali e dei rappresentanti della Chiesa – ma per l'intervento di un emissario della Compagnia delle Indie Occidentali. E anche se non si fermeranno a lungo (pochi anni, al più un decennio, per poi riprendere un cammino lungo quanto la vicenda del popolo ebraico), il loro arrivo in città è un fatto storico. Quei pochi ebrei sono il primo nucleo della comunità ebraica nell'America del nord. Con il loro sbarco a Nuova Amsterdam comincia la storia degli ebrei degli Stati uniti che Arthur Hertzberg, storico del sionismo, studioso della tradizione religiosa e rabbino lui stesso, racconta oggi in quattrocento pagine tese, senza smagliature, governate da una grande padronanza della materia.

Due linee distinte, ora lontane, ora strette in nodi intricatissimi, si intrecciano in un libro carico di fatti e figure che ha il pregio di farsi leggere come un romanzo. Per un verso, la storia "interna" della comunità, scandita per lungo tempo dagli aspri rapporti tra ebrei "tedeschi" (emigrati dalla Germania e dall'Austria, dalla Prussia, dalla Boemia e dalla Moravia) ed ebrei "russi", provenienti dagli *shtetl* della Polonia o scampati ai pogrom della Russia zarista. La vera storia della comunità ebraica degli Stati uniti comincia intorno agli anni Venti dell'Ottocento quando giungono i primi folti gruppi di ebrei ashkenazi. Nel giro di un quarantennio ne arrivarono oltre centocinquantamila, in massima parte venditori ambulanti, poverissi-

mi, poco istruiti. E subito scesero in campo – al fianco dei cattolici – in una lotta per la tolleranza religiosa che era anche lotta per la sopravvivenza.

Fare dimenticare la differenza, sottrarre ai gentili ogni appiglio per la discriminazione. Anche a costo di adeguarsi, di smussare gli angoli di un'ortodossia non compatibile con le forme della vita nel nuovo continente. Ne sortì un giudaismo riformato che fece inorridire i tradizionalisti (molti, legati al ricordo delle *yeshivah* europee, fuggirono da una terra giudicata incompatibile con l'osservanza della Legge). E un precetto fondamentale: integrarsi, assimilarsi. Essere ebreo divenne in breve, per questi uomini e per le loro donne, un fatto privato e interiore. Sul piano pubblico altri erano i valori e le finalità: il lavoro, il successo, una ricchezza mai goduta in Europa, il riconoscimento sociale. Usavano dichiararsi «cittadini americani di religione israelita», e come tali pretendevano di essere intesi e rispettati. L'America cresceva e offriva opportunità a tutti gli uomini di pelle bianca in grado, se non altro, di leggere e far di conto. Il secolo non sarebbe trascorso senza che la maggioranza di loro avesse realizzato il sogno che li aveva spinti al di là dell'oceano.

I veri problemi sorsero, per la giovane comunità, con l'arrivo della seconda grande ondata migratoria. Gli ebrei "russi" che attraversarono l'Atlantico tra il 1870 e il 1915 furono milioni, e ciò atterrì i "tedeschi", integrati nella società statunitense ma troppo esperti per ignorare il pericolo costituito dall'impatto di grandi masse miserrime sui delicati equilibri di una società che oggi diremmo "multietnica". L'antisemitismo era sempre in agguato, e non avrebbe tardato a manifestarsi, mutuando i caratteri essenziali del nuovo razzismo scientifico europeo. La comunità si fece carico dei nuovi arrivati. Costruì istituti di accoglienza e di ospitalità. Si spese per favorirne l'integrazione. Procurò lavoro ai nuovi arrivati. E proprio di qui derivarono contraddizioni cruciali.

I "russi" videro nei "tedeschi" i nuovi padroni. Vi riconobbero gli eredi dei maggiorenti delle loro comunità d'origine che avevano venduto allo zar i loro figli per salvare i propri. Fu vero odio di classe quello che attraversò – e avrebbe segnato fino a questo dopoguerra – le due anime della comunità ebraica degli Stati uniti. Ne derivò la chiusura ferma degli ebrei orientali in se stessi, una difesa gelosa della propria identità, il rifiuto intransigente del modello assimilativo "tedesco". Sorsero negli Stati uniti ghetti che mimavano le realtà antiche degli *shtetl*. Nessuna riforma delle usanze e delle regole venne accolta, e non si accettò di definirsi se non ebrei, «figli del ghetto». E sionisti. Certo, il sionismo americano fu cosa diversa da quello classico europeo. Non si trattava di emigrare in Palestina, ma al più di sostenere politicamente e finanziariamente l'insediamento dei

coloni dall'Europa. Il punto era l'affermazione dell'identità etnica, della dimensione nazionale dell'essere ebrei. Non solo un fatto interiore e religioso era in gioco, ma l'esistenza di un popolo.

Su queste opposte concezioni di sé e della propria condizione il conflitto con i "tedeschi" sarebbe durato decenni, non privo di asprezze. Pochi ma ricchi e già discretamente influenti, gli ebrei della prima immigrazione tenteranno persino di ostacolare l'arrivo di nuovi "russi". Ma la superiorità schiacciante di questi avrebbe deciso le sorti dello scontro. Louis Dembitz Brandeis, nel 1913 candidato dal presidente Wilson alla poltrona di ministro degli interni e tre anni dopo designato alla corte suprema, fu artefice del sopravvento degli orientali e dello spostamento della comunità su posizioni radicali e sioniste, testimoniato, nel '18, dal pronunciamento dell'American Jewish Congress a sostegno della creazione di una nazione ebraica in Palestina. Se le tensioni si attenueranno in questi ultimi decenni, non sarà tanto per l'evoluzione dei rispettivi orientamenti quanto per la mutata condizione dell'insieme della comunità. Il successo sociale dei "russi" non ne avrebbe consentito, con l'andar del tempo, la permanenza su posizioni di rottura. Ma non verrà mai meno l'identificazione con Israele, radicalizzatasi, anzi, con la guerra dei Sei giorni; le si affiancherà, piuttosto, la consapevolezza che, se la Palestina rimane la terra promessa, sono gli Stati uniti la patria reale, la casa della vita.

È evidente che la storia "interna" non sarebbe comprensibile prescindendo da quella "esterna", dei rapporti della comunità con il resto della società americana, nella cui ricostruzione Hertzberg mostra doti di equilibrio non frequenti in casi analoghi di «autobiografia storica». Nella lotta per la tolleranza e contro il razzismo la comunità ebraica è sempre stata in prima fila. Ebrei furono i leader della National liberal immigration league, fondata nel 1906 per contrastare le leggi contro l'immigrazione; ebrei i massimi sostenitori del movimento nero per i diritti civili e contro la segregazione razziale in un secolo che anche negli Stati uniti ha conosciuto storie di straordinaria violenza razzista. Linciaggi (non solo di neri ma anche di italiani); persecuzioni, dove le ragioni del sangue si sommano a quelle ideologiche (e l'ebreo appare veicolo della minaccia rivoluzionaria); legislazione segregazionista. Gli anni Venti vedono l'epurazione degli ebrei dalle scuole e dalle Università, l'esclusione loro da professioni e impieghi nell'amministrazione pubblica. Non c'è al di là dell'oceano un'oasi franca dalla furia razzista che incendia l'Europa.

Quanto segue – le lenta rinascita con Roosevelt, il trionfo con Kennedy fino all'oggi, dove la minaccia più seria deriva, paradossalmente, dall'estinguersi, con le minacce esterne, delle ragioni di difesa della propria identità – non ci sarebbe spazio sufficiente a narrarlo.

E del resto è storia più nota. Vorrei solo chiudere con due osservazioni. Se c'è un aspetto al quale Hertzberg non pare abbastanza attento, questo è l'influenza dell'intelligenza ebraica emigrata negli Stati uniti per scampare ai pogrom e ai lager nazisti. Un esempio fra tutti lo fornisce un bel libro di Germana Paraboschi (*Leo Strauss e la destra americana*, Editori Riuniti, Roma 1993), che all'analisi della destra filosofica americana e delle sue molteplici articolazioni affianca lo studio della corrente legata a una delle figure di maggior spicco intellettuale della diaspora contemporanea negli Stati uniti, Leo Strauss, il cui nome non ricorre nel volume di Hertzberg. Il quale non manca di citare personaggi di minor rilievo – Irving Kristol, Will Herberg, Norman Podhoretz – senza tuttavia fornire gli elementi indispensabili a ricostruirne l'interessante parabola ideologica (dalla sinistra liberal al neoconservatorismo nato per reazione alle rivolte dei campus), che Paraboschi offre nelle brevi e lucide pagine del suo libro.

Quanto infine al paradosso che indicavo – la paura, da Hertzberg dichiarata, che il venir meno dell'antisemitismo negli Stati uniti porti con sé lo stemperarsi sino all'esaurimento delle ragioni di autoriconoscimento della comunità – non è il caso di indulgere a schemi astratti, né di far moralistica professione di universalismo. Certo, dinanzi ai danni portati dall'odio tra le etnie potrebbe dispiacere leggere di un «obbligo fondamentale di difendere la propria ebraicità» e di «affermare il proprio ebraismo»; potrebbe urtare l'opposizione al diffondersi dei matrimoni misti, irritare il dolore espresso per la progressiva «erosione dell'ebraismo» nella comunità nordamericana. Ma misurarsi con la storia è cosa diversa dall'enunciare facili sentenze.

Quando, nel caso degli ebrei, ci si trova dinanzi a un intreccio inestricabile di identità religiosa e dimensione etnica; e quando nelle parole di tanti testimoni della diaspora si avverte l'eco dell'orrrore del vuoto, del terrore di scomparire una volta «assimilati» alla comunità dei gentili, allora è il momento di chiedersi quale idea di sé potrebbe sorgere in chi, nei due millenni dell'epoca cristiana, non ha mai avuto terra d'origine, una casa alla quale far ritorno; e quale immagine della propria identità svincolata dalla coscienza di essere parte di uno stesso popolo avrebbe potuto prender forma in chi non ha avuto radici da nutrire se non nel ricordo dei propri padri e nello sguardo dei propri fratelli.

Vito Teti
La razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale
manifestolibri, Roma 1993

La force du préjugé è un libro ormai classico nella ricerca contemporanea sul razzismo. Non è difficile comprendere il senso del titolo: il pregiudizio, la recezione acritica degli stereotipi, è lievito indispensabile dell'ideologia razziale. Questo non è vero soltanto nel caso, di gran lunga più frequente, di stereotipi negativi (l'ebreo avaro, il nero ottuso, lo zingaro ladro), ma anche per quella forma di razzismo che gli specialisti definiscono «autorazzizzazione», nella quale un gruppo provvede a definire in primo luogo le *proprie* caratteristiche (naturalmente positive). Tipico esempio è la mitologia ariana, che prima che sulla determinazione dei difetti della «razza semitica» fa leva sulla celebrazione delle virtù naturali degli «indoeuropei».

A dispetto della nostra proverbiale inclinazione all'autoflagellazione, anche noi italiani condividiamo qualche pregiudizio favorevole nei nostri stessi riguardi, anche noi ci «autorazzizziamo». E lo facciamo proprio in tema di razzismo. Di una cosa sembriamo tutti quanti certi: di non essere, appunto, razzisti. Per rinsaldare questa confortante certezza ci basta di solito il paragone con altri popoli (soprattutto i tedeschi), ma non disdegnamo, all'occasione, di indicare la ragione storica della nostra virtù in un'abitudine millenaria alle mescolanze etniche e culturali. Niente di strano, quindi, che questa tradizione cosmopolitica sia ricordata con particolare enfasi mentre le città e le campagne d'Italia si scoprono teatri di intolleranza xenofoba e assistono all'irresistibile ascesa di un movimento politico deciso a capitalizzare gli effetti dei contrasti etnici.

Contro le apparenze, la storia *dimostra* che gli italiani non sono razzisti: e tale è la forza della dimostrazione che gli stessi controesempi storici sono impotenti ad insidiarla. La corroborano, anzi. In Africa fummo brava gente (mai fatica di studioso parve più vana di quella, eminentissima, di Angelo Del Boca); e mal sopportammo, come si sa, la legislazione razziale fascista, peraltro dettata *obtorto collo* dal duce per mero «opportunismo» nei rispetti di Hitler (De Felice).

Un tanto consolante pregiudizio nessun libro basterà a smantellarlo, se non altro per il fatto che saranno sempre troppo pochi a

leggerlo. Ad ogni nuova lettura aumenterà solo, questo sì, il disagio nei riguardi di un ritornello dissennato. Che si possa con tanta buona coscienza tener fede al dogma della naturale refrattarietà italiana al razzismo parrà ancor più intollerabile, per esempio, a chi ripercorrerà, raccolte in questa bella antologia, le pagine della polemica che divampò alla fine del secolo scorso sull'opportunità di avere unito l'Italia, polemica che fece leva, per l'appunto, sulla *differenza razziale* tra gli italiani del nord e quelli del sud. Vi presero parte, da un lato, i più bei nomi dell'antropologia culturale e della sociologia positiva del tempo, Lombroso, Sergi, Niceforo, Ferri, Garofalo, Troilo, Ferrero, Pasquale Rossi, impegnati ad accumulare ragioni a sostegno della non compatibilità di popoli diversi per natura, per istinti, bisogni e talenti originari. Dall'altra, a trattenere con tenacia il filo del discorso storico e dell'analisi sociale, alcuni padri del migliore meridionalismo, Napoleone Colajanni, Salvemini, Fortunato; e uno storico antico, Ettore Ciccotti, mosso dalla passione civile che l'aveva spinto a farsi socialista.

Il contesto culturale dentro cui si muovevano i critici dell'Unità era quello del tramontante positivismo europeo. Con il tradizionale ritardo, la cultura italiana di fine secolo scopriva l'arcano della tradizione razzista europea: interpretare il conflitto sociale attraverso categorie naturalistiche e a questo scopo tradurre la vicenda storica in «romanzi antropologici», come Colajanni definiva le teorie degli avversari. Al posto di Boulainvilliers, Thierry e Gobineau (o di Walter Scott) erano i nipotini di Lombroso; in luogo di Franchi e Galli, Celti, Bretoni e Germani, si confrontavano Arii (lombardi e piemontesi) e Mediterranei: ma l'arsenale retorico era il medesimo (stirpi coraggiose e leali contro popoli infidi vocati al crimine; genti rudi e operose al cospetto di masse informi, incapaci di «organamento sociale» e consegnate a un'irrimediabile minorità); identico il progressivo dilatarsi del campo di riferimento degli stereotipi (onde ben presto divennero caratteristici dell'intero Mezzogiorno la pretesa inclinazione dei calabresi alla «melanconia» e il loro «temperamento bilioso»).

Con lucidità il bel saggio introduttivo di Vito Teti mostra quanto gli stereotipi nordisti fossero propizi al mantenimento del dominio feudale degli agrari nel Mezzogiorno e alla legittimazione della repressione mafiosa: analoga riflessione meriterebbe di essere svolta oggi, mentre imperversa la retorica europeista di chi vagheggia la separazione del nord dalla «palla di piombo» meridionale che insidierebbe un già periclitante sviluppo. Solo una raccomandazione è qui possibile aggiungere per chi voglia arricchire le proprie conoscenze in materia: leggere per intero l'ultimo ricchissimo fascicolo di «Meridiana» (16, 1993; Donzelli editore), dedicato alla *Questione settentrionale*.

Lo scontro tra fautori e oppositori di un «federalismo» propugnato nel nome della differenza razziale perseverò fino al 1906, ma l'essenziale era stato detto da tempo, quando, nel 1898, Colajanni aveva paragonato l'atteggiamento della «scuola antropologico-criminale» a quello dei colonizzatori europei. L'antropologia e la sociologia seguitavano a dare man forte a chi, «nell'interesse della *civiltà*», si apprestava a ripetere in Europa la distruzione delle «razze *inferiori*» già perpetrata «nell'Africa, nell'Asia, in America, nell'Australia». Pochi, allora, vedevano e comprendevano, e sappiamo quale corso la storia avrebbe seguito. A un secolo di distanza, non sembrano in molti ad aver fatto tesoro di un'esperienza atroce.

Michel Wieviorka
Lo spazio del razzismo
il Saggiatore, Milano 1993

Se anche si riducesse alla sua prima parte, questo libro meriterebbe un riconoscimento. «Dalla razza al razzismo» è il titolo che racchiude, in una sessantina di pagine, una rassegna della letteratura, anzi della storia degli studi sul razzismo, che chiunque dovrebbe leggere. Chiunque: non solo chi è interessato al problema per ragioni professionali, anche tutti coloro che una minima sensibilità civile spinge a veder chiaro su un fenomeno di nuovo all'ordine del giorno. Non si tratta soltanto di indicazioni bibliografiche. Seguire Wieviorka nella ricostruzione delle discussioni sul razzismo significa soprattutto prendere coscienza di un fatto essenziale: il carattere soggettivo, «socialmente e storicamente costruito», delle "razze" di cui parla il razzista: il loro non essere – come ingenuamente tendiamo a ritenere, subalterni come siamo a una cultura impregnata di pregiudizi razziali – un dato primario, esistente di per sé e costitutivo dell'ideologia razzista. Bensì, all'opposto, il *prodotto*, la *creazione* del razzismo. Le "razze" di cui questo parla non sono quelle identificate dal biologo (e sulla base delle quali non si potrebbe istituire alcuna gerarchia). Non hanno nemmeno sempre con esse connessioni pur vaghe (basti l'esempio dell'antisemitismo). Sono, al contrario, escogitazioni simboliche, miti, "realtà virtuali": proprio per questo duttili, disponibili ad accogliere qualsiasi contenuto, funzionali alle esigenze ideologiche più disparate. Non si comprenderebbe nulla della capacità del razzismo di fungere da straordinario *instrumentum regni* ove si prescindesse da questa premessa.

Wieviorka non manca di offrire una sua propria interpretazione della struttura teorica fondamentale dell'ideologia razzista moderna e contemporanea. Nel far ciò si confronta con uno dei contributi più rilevanti di questi ultimi anni, consegnato da Pierre-André Taguieff alle ponderose pagine de *La force du préjugé*. Riflette sulla distinzione da Taguieff posta al centro delle proprie analisi: da un lato la logica inegualitaria propria del razzismo classico, dove l'esigenza primaria di legittimare le gerarchie esistenti sul piano sociale o della divisione internazionale del lavoro conduce alla produzione di "sca-

le" antropologiche entro l'insieme unitario del genere umano; dall'altro, la logica differenzialista, tesa a giustificare l'esclusione dalla comunità, la segregazione o l'eliminazione fisica di gruppi rappresentati come radicalmente altri: logica ben più sottile e ideologicamente insidiosa per il fatto di non istituire espliciti confronti di valore tra razze diverse e di apparire persino rispettosa delle rispettive peculiarità.

Taguieff ha avuto il merito indiscusso di fotografare queste due configurazioni, spesso confuse da un antirazzismo pasticcione e perciò incapace di contrastare efficacemente un'ideologia complessa e proteiforme. Ma ha peccato, a giudizio di Wieviorka (e di Alain Touraine che Wieviorka espressamente riprende), per un eccesso di schematismo. È vero che la logica differenzialista e quella inegualitaria sono essenzialmente diverse, così come diverse sono state nel tempo le dinamiche storiche a loro connesse (il progetto genocidiario nazista per la prima; il dominio di classe e l'espansione coloniale per la seconda). Ma appare a Wieviorka errato dedurne l'affermazione della loro incompatibilità. Al contrario, proprio dalla «necessaria combinazione delle due logiche fondamentali dell'inferiorizzazione e della differenziazione» nasce a suo giudizio l'ideologia razzista, configurandosi in forme diverse a seconda della diversa proporzione dei due ingredienti base.

Dall'affermazione dell'«unità» essenziale del razzismo, della «presenza congiunta» di principi inegualitari e differenzialistici, discende una conseguenza rilevante sul piano analitico. Il razzismo è interpretato come un fenomeno *politico* connesso alle forme storicamente determinate del conflitto di classe. Le sue diverse configurazioni appaiono riconducibili a un denominatore comune: la trascrizione in chiave etnica (comunitaristica) delle identità e delle contrapposizioni sociali, dove l'avversario di classe è percepito come radicalmente estraneo, ostile per ragioni di natura (di sangue), e il conflitto appare per ciò stesso incomponibile entro il quadro del negoziato e del compromesso razionale. Quella che il razzismo rappresenta è in altre parole una spaventosa *regressione naturalistica* delle relazioni sociali: il che, è appena il caso di sottolinearlo, chiama in causa pesanti responsabilità della sinistra di classe, che della cultura storico-sociale – antipodica alle ideologie naturalistiche della comunità – è per storia e vocazione depositaria.

Entro questo quadro analitico prende forma una distinzione preziosa per orientarsi nello studio delle espressioni concrete del razzismo contemporaneo, quella tra razzismo dei dominanti e razzismo dei dominati. Se nel primo caso l'ideologia della superiorità razziale è strumento di legittimazione globale delle gerarchie sociali esistenti, nel secondo essa promuove la sublimazione delle frustrazioni e legitti-

ma il trasferimento ai gruppi «razzizzati» (interni o esterni alla popolazione: immigrati o schiavi delle colonie) dei costi materiali della subalternità. Ora, è proprio questo discorso sul razzismo dei dominati a rivestire oggi (e più in generale nello studio delle società di massa) il maggiore interesse e a meritare un rapido approfondimento.

Max Weber rilevava che i bianchi poveri del sud degli Stati Uniti, nullatenenti proletari e sottoproletari, «erano, all'epoca della schiavitù, i reali portatori dell'antipatia razziale». Gunnar Myrdal osservava a sua volta come l'ideologia razziale istintiva ed estrema dei «poveri bianchi» assolvesse la funzione di salvaguardare il «monopolio del potere e dei suoi vantaggi» e di raffreddare in tal modo la dinamica progressiva del conflitto per l'emancipazione. Basta un rapido sguardo alla storia del sindacalismo americano e dell'immigrazione negli Stati Uniti per avere un'idea degli effetti stabilizzanti della guerra tra poveri che il razzismo popolare ha contribuito a promuovere nel corso degli ultimi due secoli. Ma evidentemente il discorso non coinvolge solo la storia americana (una funzione cruciale il razzismo popolare svolge anche nella costituzione di una base sociale di massa favorevole al nazismo) né soltanto il passato. E qui la favola parla impietosamente di noi tutti.

Che un'Europa stretta nella morsa della crisi e raggiunta dall'onda d'urto di imponenti migrazioni di massa risponda con una nuova esplosione di violenza razzista non meraviglia. Meraviglia l'ostinazione con cui si distoglie lo sguardo dal carattere *strutturale* del fenomeno. L'incertezza sul futuro, la crisi delle identità collettive, il superamento dell'ordine bipolare, il processo di frantumazione degli Stati nazionali, tutto questo muove strati profondi, materiali costitutivi, processi di lungo periodo. Di qui (e dalla perdita di egemonia del movimento operaio e delle sinistre) nasce il nuovo razzismo europeo, non da una superficiale fascinazione di precedenti storici. E nasce di qui ovunque, a dispetto delle forme diverse in cui si incarna, sia la sua parola d'ordine la volontà di restituire la Germania ai tedeschi e la Francia ai francesi oppure la pretesa di «pulire» etnicamente Serbia o Bosnia. Nasce di qui anche quando dà voce alla richiesta che la parte ricca d'Italia vada finalmente per la sua strada, libera da impacci, per misurarsi alla pari tra i forti d'Europa. Che questa molto ragionevole rivendicazione parli la lingua alta dell'ingegneria costituzionale e dei proclami neoliberisti inganna già troppi, tanta è l'abitudine a pensare il razzismo fuori della politica e l'incapacità di riconoscervi una sua modalità classica e tragica.

Shmuel N. Eisenstadt
Civiltà ebraica.
L'esperienza storica degli Ebrei in una prospettiva comparativa
Donzelli, Roma 1993

C'è un «enigma» nella vicenda del popolo ebraico, un enigma che può avere un'unica soluzione. Distruzione ed esilio; perdita dell'indipendenza politica e mancanza di continuità territoriale; mutamenti profondi nelle forme della vita, revisioni radicali degli orientamenti religiosi, continue trasformazioni dell'identità collettiva. E tuttavia, ad onta di una sequenza ininterrotta di veti, di ostacoli, di impossibilità, un'esperienza storica unitaria, tenuta insieme da un filo ininterrotto, da una forte, essenziale coerenza: come render conto di un simile miracolo? L'unica risposta possibile sta, secondo Shmuel Eisenstadt, nella qualità della vicenda ebraica, nell'essere stati gli ebrei (e nell'essere tuttora, ancorché qui si addensino interrogativi e ansie) *portatori di una civiltà*, non soltanto un gruppo etnico o religioso.

Che cosa intenda per «civiltà» Eisenstadt lo chiarisce già nelle prime pagine. Muove dal concetto di «età assiale» con cui Karl Jaspers riassunse lo sviluppo, lungo il primo millennio a.C., di grandi civiltà segnate dalla tensione tra ordine trascendente e mondano; e di qui ferma il dato costitutivo di ogni civiltà nell'esser fonte di sintesi originali tra *modalità della vita* (e dell'interazione sociale) e *concezioni filosofiche del mondo trascendente e immanente*. La sua tesi è dunque che sarebbe impossibile comprendere la vicenda dell'ebraismo come storia di una religione o di una nazione o di un popolo: che per comprenderla e sciogliere l'enigma di una sorprendente continuità è al contrario indispensabile riconoscere nel popolo ebraico il portatore di una particolare *Weltanschauung* e della sua combinazione con le forme concrete della vita individuale e collettiva.

La scelta dei bersagli polemici è trasparente. Max Weber, *Religionssoziologie*, 1920; Arnold Toynbee, *A Study of History*, 1947: interpretazioni canoniche che negli ebrei riconoscono gli artefici di una civiltà ma di questa negano l'unitarietà (secondo la prospettiva cristiana che stabilisce una netta cesura tra la prima esperienza biblica e quella dell'esilio) e riducono il valore, bollando gli ebrei come «popolo paria», dalla segregazione ridotto a gruppo meramente re-

ligioso (Weber) ripiegato in uno sterile feticismo delle regole (Toynbee). Una ricostruzione minuziosa dal periodo del Primo Tempio alla Guerra del Golfo serve ad Eisenstadt per confutare giudizi influenti sulla coscienza generale e argomentare una tesi ambiziosa nella quale precipitano temi cruciali della storiografia classica e contemporanea.

Una vita «fuori dalla storia», chiusa nel particolarismo delle comunità, sovente limitata alla dimensione intellettuale; una vita spesa nel segno della segregazione, costretta al disinteresse per le istituzioni della politica, dove la stessa rivendicazione di un accesso diretto al sacro tende ad essere trasposta nel futuro messianico: sono questi i caratteri di fondo dell'ebraismo medievale che l'età moderna radicalizza, portando con sé profondi mutamenti nella struttura interna delle comunità e il progressivo allontanamento degli ebrei dalle strutture comuni. L'espulsione dalla penisola iberica alla fine del '400 segna l'estremo differenziarsi dell'esperienza ebraica europea e il fiorire dell'eterodossia. La struttura «multicentrica» della diaspora acuisce il dinamismo dell'identità collettiva, mentre sulle comunità si dispiegano gli effetti dissolutori dell'emancipazione, invano contrastati dalle restaurazioni neo-ortodosse. Lungo il passare del tempo il racconto conosce un crescendo drammatico, dove fonte di una "diaspora interna" alla coscienza ebraica si rivela la stessa nascita dello Stato di Israele, «piccola società assediata» alla quale Eisenstadt dedica un lungo excursus, quasi un libro nel libro.

Ma proprio in questo suo paradossale climax sta con tutta evidenza la chiave dell'«enigma». Nonostante o grazie alla diaspora tiene l'unità della coscienza ebraica nella storia, il suo coerente strutturarsi nella tensione tra universalismo dell'orientamento religioso e particolarismo della comunità primordiale, tra visione escatologica e forte sentimento del presente? Esperienza continua, «problema centrale della coscienza collettiva» degli ebrei, la diaspora governa la «prospettiva comparativa» della ricostruzione: il che significa centralità del rapporto con le altre culture, e funzione costitutiva della dialettica e persino del conflitto con le altre civiltà, la cristiana *in primis*. Questo suggerisce Eisenstadt, ponendo l'accento sulla «sfida ideologica» rappresentata dagli ebrei per l'Europa e per gli ebrei d'Europa dalla fedeltà loro alla propria fede.

L'estraneazione e persino il rischio della sopravvivenza come nutrimento dell'identità: è questo il «paradosso» drammatico sul quale Eisenstadt costruisce l'intero suo teorema. La diaspora e la segregazione come presupposti dell'autoriconoscimento collettivo: se l'emancipazione e l'integrazione posero fine a una vicenda di violenze e umiliazioni, non generarono forse «l'indebolimento dei confini fino ad allora istituzionali e simbolici delle comunità e del popolo

ebraico»? Se per un verso superarono, di queste, lo «status di associazioni distinte di stranieri», non imposero forse il prezzo di «negare o di affievolire le componenti primordiali dell'esperienza ebraica»?

Sta qui la preoccupazione dell'oggi e della prospettiva. Il dramma dell'essere ebrei in una società post-cristiana evidenzia la funzione fondamentale dell'incontro e del conflitto tra le diverse identità, con ciò offrendo la testimonianza più intensa di quale povera follia ispiri l'idea stessa di «purezza» etnica. Il problema di Eisenstadt è il processo che Arthur Hertzberg definisce «erosione dell'ebraismo». Non è un caso: Hertzberg ragiona sugli ebrei americani, e gli Stati uniti – come l'Inghilterra, l'Olanda, i paesi scandinavi – sono il luogo della massima tolleranza verso gli ebrei, *quindi* del massimo rischio di perdita dell'identità. «In questa nuova America è possibile dimenticare di essere ebrei senza decidere di essere qualcos'altro», scrive il rabbino di New York: se fino ad oggi l'orrore per la propria scomparsa è stato baluardo sufficiente, si fa ogni giorno più intensa la domanda sul «destino della civiltà ebraica nell'era moderna».

Malcolm Sylvers
Il pensiero di Jefferson
Lacaita, Manduria 1994

Due volte presidente degli Stati uniti e tra i principali estensori della Dichiarazione di Indipendenza; fondatore dell'Università della Virginia e massimo rappresentante dell'illuminismo americano; e ancora, insigne architetto, cartografo, paleontologo, bibliofilo (la sua biblioteca privata costituì il nucleo originario della Library of Congress): la scheda biografica di Thomas Jefferson si presta egregiamente all'agiografia. Se poi dalla superficie delle definizioni si passa al dettaglio delle opere e delle idee, non sembra proprio possibile sottrarsi all'ammirazione.

Indomito combattente nel nome dei diritti naturali e della tolleranza, Jefferson firmò uno *Statuto per la libertà religiosa della Virginia* che rimane un documento di pluralismo e di sensibilità per i diritti delle minoranze. In campo sociale fu un deciso sostenitore del principio di eguaglianza delle *chances*. Nella battaglia per l'indipendenza dalla Gran Bretagna e nella lotta politica interna fu animato da uno spirito antiassolutistico forte al punto di indurlo a teorizzare il diritto alla rivoluzione. Il guaio è che, muovendosi in base a queste premesse secondo gli schemi storiografici consueti, la lettura delle principali opere politiche di Jefferson finisce con il proiettare sul suo volto i tratti inquietanti di un Giano bifronte.

Jefferson fu anche un convinto razzista. Le sue *Notes on Virginia* (1787) ospitano pagine inequivocabili nelle quali – quando è questione del «negro» – la fede nei sani principi dell'antropologia ambientalistica cede il passo al più radicale differenzialismo biologico. Si tratta di riconoscere «diversità fissate nella natura delle cose»: come negare, allora, che i «negri» emanano un odore «forte e sgradevole», che la «sfortunata differenza del colore» li rende assai meno «belli» dell'*homo sapiens eruopaeus* e degli stessi «Indiani», al volto dei quali il «delicato insieme di bianco e rosso» concede un'espressività impedita dal «velo nero che copre ogni emozione»?

I «negri», soprattutto, sono inferiori nelle «doti mentali», in particolare sul piano della razionalità. Di ciò non si hanno solo con-

ferme negative («difficilmente si potrebbe trovare un negro capace di comprendere Euclide»): la loro inferiorità intellettiva è provata dal «miglioramento dei neri nel corpo e nella mente» evidente nei deprecabili e per fortuna rari casi di «mescolanza con i bianchi».

La battaglia abolizionista che Jefferson pure combatté con vigore nel corso della sua lunga vita politica non avrebbe potuto non recare il segno di tali convinzioni. La «pratica infame» della tratta cos'altro è se non una «guerra contro la natura umana»? E lo schiavismo non costituisce forse una «macchia deplorevole» nella vita della comunità statunitense? Dell'esigenza morale e dell'ineluttabilità storica dell'emancipazione Jefferson fu sempre persuaso, e non gli fece velo il possesso di una cospicua massa di schiavi, circa duecentocinquanta alla vigilia della morte. Ma egli non nutrì mai dubbi nemmeno sulla necessità di negare agli schiavi liberati la permanenza nella società degli ex-padroni e, a maggior ragione, il riconoscimento della cittadinanza. «Emancipare e deportare» fu la parola d'ordine di un impegno abolizionista sempre accompagnato dalla convinzione che i «pregiudizi profondamente radicati nei bianchi» avrebbero altrimenti condotto allo «sterminio dell'una o dell'altra razza».

Democrazia e *apartheid* , illuminismo e razzismo: difficile capacitarsi dinanzi a binomi certo poco compatibili con il rassicurante manicheismo della vulgata. Come conciliare con la cattiva la parte buona della nostra storia, l'armata dei cavalieri del progresso senza macchia e senza paura? Senonché i testi non concedono agevoli vie di fuga. Tra i padri fondatori della moderna «liberaldemocrazia», Jefferson rimane incontestabilmente un convinto razzista. Il punto non è moralistico, ma proprio per questo sarebbe sconsiderato trascurarlo. C'è un nodo storico concreto in questo «paradosso», e non è l'ultimo merito di Sylvers offrirci un'occasione per affrontarlo.

Una coerenza profonda in realtà tiene insieme entità che siamo abituati a considerare irriducibilmente contrapposte. Democrazia, diciamo: ma in quali condizioni storiche, entro quali vincoli concreti, a governare quali forme determinate del sistema produttivo, quale divisione sociale del lavoro? La definizione dei requisiti per la cittadinanza comporta la posizione di clausole di esclusione, e dove via via si stabilisca il punto di equilibrio non dipende da principi astratti ma dal rapporto delle forze materiali in conflitto. Così scopriamo il nesso che lega la ricerca di una maggiore giustizia sociale *tra i bianchi* alle resistenze opposte all'emancipazione degli schiavi neri. Solo in alternativa all'altra una strada è percorribile per tutto l'Ottocento negli Stati uniti. Non si tratta di segnare con la matita rossa «limiti», «lacune», «insufficienze». Si tratta di comprendere i termini di un problema storico.

Poi, naturalmente, dei libri si può fare l'uso che si crede. C'è un modo di usare i testi che gli inglesi chiamano *peek and choose*, dare un'occhiata e scegliere di un autore soltanto ciò che fa gioco alle proprie tesi. Lo si giustifica dicendo che un conto è la storia, un altro la teoria – come se fare teoria significasse gingillarsi con «modelli» privi di qualsiasi plausibilità concreta. Con Jefferson battere questa strada sarebbe arduo, tale è l'impasto tra spirito di tolleranza e pregiudizio. Nelle sue pagine è la vita stessa a dire la sua, non una ragione paga delle proprie fantastiche escogitazioni.

La menzogna della razza.
Documenti e immagini del razzismo e dell'antisemitismo fascista
a cura del Centro Furio Jesi
Grafis, Bologna 1994

C'è un rischio che il visitatore di questa mostra straordinaria e sconvolgente corre e dal quale non sarebbe nemmeno utile porlo al riparo. È tale e tanta la documentazione relativa agli anni delle leggi «razziali» – quell'«errore» che, secondo l'onorevole Fini, macchiò una vicenda altrimenti alta e progressiva – che il resto ne rimane inevitabilmente schiacciato. Le leggi «razziali» sono il centro della ricostruzione storica e documentaria del razzismo italico, ed è giusto che così sia, almeno in questa prima iniziativa rivolta al grande pubblico. Troppe e troppo turpi violenze morali e fisiche quei provvedimenti infami determinarono perché ci sia per il momento spazio a indagini ulteriori. Ma che si faccia subito chiarezza sul punto cruciale.

Non fu un «errore». Fu il risultato coerente, se non necessario, di uno svolgimento storico: coerente rispetto al carattere di un dominio, a un'organizzazione dispotica dei poteri, a una gestione aggressiva della politica estera, a un ordinamento rigidamente gerarchico delle classi e delle identità sociali e sessuali. E fu, ancora, il risultato coerente di una vicenda culturale di non breve durata, per rapporto alla quale l'Italia non fa storia a sé come ancora si pretende – ah, questo paese baciato dalla sorte e benedetto da Dio, questo paese per assioma irrefutabile preservato dall'orrore!

Le deportazioni, le discriminazioni verso ebrei, «zingari» e meticci, verso omosessuali, minorati e delinquenti «atavici», per non dire di «negri» e arabi, tutto questo fa parte della nostra storia non per caso né per mera subalternità al Tedesco (ammesso che questa sarebbe un'attenuante). E se la storia del «razzismo di Stato» – storia di discriminazione e delazione, di campi di concentramento e vagoni blindati, di eccidi e rappresaglie mirate – se questa storia comincia in Italia nel '38 e dura – hanno ragione a sottolinearlo gli oranizzatori della mostra – fino a tutto il periodo della Repubblica sociale, la vicenda del razzismo fascista inizia invece molto prima, percorre come un fiume carsico l'intero ventennio e rinvia, al di là di esso, a

un clima culturale impregnato, come ovunque in Europa, di pregiudizi etnocentrici (la bestialità del «negro», l'indegnità morale dello «zingaro») e di antisemitismo (la rapacità, l'estraneità degli ebrei all'ethos nazionale, l'obbrobrio dei deicidio).

Razzismo di Stato. Quel che emerge dai materiali della mostra e dagli studi che le si affiancano è l'interazione di prospettive diverse che se non di rado si trovarono a scontrarsi tra loro (Raspanti), comunque cooperarono alla «mobilitazione totale» del regime sul fronte della «difesa della razza» (dell'«ortogenesi» della stirpe, come pure si disse). Razzismo biologico (qui spiccano i nomi di Interlandi ed Almirante, di Lidio Cipriani, di Nicola Pende e di quel Guido Landra, antropologo, che redasse nel '38 il *Manifesto del razzismo italiano*); nazional-razzismo (ancora Pende, quindi Giacomo Acerbo e Aldo Capasso); razzismo esoterico e mistico (Evola, Massimo Scaligero, e naturalmente Giovanni Preziosi, veterano dell'antisemitismo italiano, editore nel '21 dell'edizione dei *Protocolli dei savi di Sion* cui provvederà ad allegare – per completezza e pratica efficacia della propaganda – un elenco dei cognomi della famiglie italiane di «razza giudaica»).

La documentazione è imponente e testimonia, oltre alla complessità della macchina preposta all'applicazione della normativa razzista (strutture politiche, reti informative, apparato burocratico, istituzioni «scientifiche»), l'abbondanza dei mezzi consacrati alla propaganda: stampa quotidiana e periodica, film e canzoni, fumetti e letteratura per l'infanzia, manifesti (giganteggia il Boccasile, così caro al sindaco di Milano), giù giù fino alle cartoline illustrate. E naturalmente la letteratura popolare, analizzata in un bel saggio di Riccardo Bonavita, che lungo tutti gli anni Trenta (e in qualche caso – Vergani, Appelius – ancora prima) conobbe una inesauribile primavera. Milanesi, Mitrano Sani, Romano, Tedesco Zammarano, Sala, Cappuccio, Chelazzi, Natoli, Civinini. Nomi oggi dimenticati, per fortuna loro, ma che allora ornarono di sé romanzi e racconti di successo, popolati di africani e meticci semi-bestiali, di usurai «giudei», «femmine nere», perfidi rabbini.

Le leggi «razziali» dovevano diventare spirito e prassi di un popolo. Non si potevano lesinare mezzi a questo fine. Il punto è che le leggi spirito del popolo lo erano già state, prima di divenire norme sancite dallo Stato. Che l'italiano (ariano?) e cristiano (cattolico) fosse superiore al «giudeo» e allo «zingaro» e l'europeo all'africano, come il maschio alla donna e il normale al deviante, questo era da tempo convincimento generale, specchio dell'«ordine naturale delle cose». Del resto, a sancire tali gerarchie erano state figure intellettuali di prestigio. Papini per esempio (ma nemmeno su d'Annunzio si

dovrebbe glissare, e su Soffici, sullo stesso Serra). Tra il '21 (*Storia di Cristo*) e il '35 (*La leggenda del Gran Rabbino*) il florilegio razzista papiniano viene assumendo valore di magistero. Ne è lettore attento Preziosi; il giovane Gabriele De Rosa lo citerà, nella *Rivincita di Ario* (1936), a testimone della vocazione distruggitrice dell'«intelligenza ebraica»; ancora nel '43 la radio di Vichy ne trarrà una trasmissione di propaganda, e l'anno successivo una scuola ufficiali repubblichina ne adotterà *Le idee di Benrubi* come libro di testo in un corso di antisemitismo (Bonavita).

Ma Papini piace anche alla gerarchia cattolica, che accoglie con favore il risvolto antisemita della sua conversione alla fede militante. Della *Storia di Cristo* piace il capitolo che lega il destino di tribolazione del «popolo giudeo» al crimine assoluto dell'assassinio di Cristo. Si capisce. Per tradizione l'accusa di deicidio è l'addebito capitale sul conto gli ebrei (quanto ai «negri», non c'è bisogno di perdersi in argomentazioni). Ma il discorso vale in generale. Sarebbe difficile sopravvalutare il ruolo della Chiesa cattolica italiana nella lunga nascita della legislazione «razziale» e ancora negli anni delle discriminazioni e delle persecuzioni. Fanno la loro parte i salesiani e il gruppo milanese di padre Gemelli alla Cattolica. Sopra tutti spiccano i gesuiti, che prendono parte attiva ai contrasti tra le diverse componenti del razzismo fascista.

La «Civiltà cattolica» recensisce benevolmente i *Fondamenti della dottrina della razza* dell'Acerbo. È un segnale leggibile anche al negativo, l'espressione di un'avversione agli "eccessi" del razzismo bio-zoologico del gruppo di Interlandi e Almirante. Ma proprio questa motivazione – peraltro non unanimemente sottoscritta, se è vero che con Interlandi si schiera, contro Evola, un altro gesuita, Pietro Tacchi Venturi – proprio questa motivazione è meritevole di qualche commento. L'equivoco consueto secondo cui il differenzialismo culturalista configurerebbe una variante del razzismo più morbida, evanescente, è all'origine della buona coscienza cattolica nei riguardi del proprio stesso antisemitismo. Non il sangue, ma l'errore religioso e morale; non il corpo, bensì l'anima: l'esclusione del dato fisico sembra assicurare moderazione.

Il punto è che proprio l'intolleranza religiosa, proprio una concezione gerarchica delle identità etniche, culturali e ideologiche costituisce all'origine il brodo di coltura del razzismo. Il punto è che solo in un secondo tempo – in risposta alla secolarizzazione della coscienza europea e all'egemonia del sapere scientifico – il discorso razzista assume forma di scienza, tra antropologia fisica ed eugenetica, tra genetica e biologia. I roghi e i ghetti non fanno parte di una storia diversa – tanto meno di una storia migliore e meno estrema –

da quella che ai dogmi e alle sacre scritture sostituisce, dal Settecento in poi, la misura aurea dell'angolo facciale o la statistica dei quozienti intellettivi.

Che nel 1934 padre Rosa, direttore della «Civiltà cattolica», conceda all'«antisemitismo nazionalsocialista» l'attenuante di mirare a una «giusta ed equa restrizione della preponderanza e prepotenza ebraica in tutte le parti e i gradi della vita sociale» può dunque meravigliare solo chi pretende che l'ispirazione religiosa valga di per sé a trasformare il pregiudizio in ragione e la violenza in diritto. Senonché proprio di questa buona coscienza gli italiani appaiono, da sempre, doviziosamente muniti. Non razzisti, per carità, solo saldamente convinti della propria fede e delle proprie ragioni. Tutto il resto – questa turpe storia di sangue e di pelle – non ci riguarda, per definizione. Se mai per un momento ci coinvolse, fu per «errore» e per gentile concessione a un alleato prepotente. Continueremo a pensarla così anche dopo questa mostra. Cancelleremo date, fatti e tutti i nomi (nomi anche molto più familiari di quelli qui elencati) che segnano le stazioni di una sconvolgente *via crucis*. Conserveremo la nostra tranquillità. Dopo tutto, non sappiamo forse che la storia non si ripete mai? Non viviamo forse in tutt'altri tempi, con tutt'altri problemi, sotto la guida di tutt'altri potenti?

Charles Murray – Richard J. Herrnstein
The Bell Curve. Intelligence and Class Structure in American Life
The free press, New York 1994

«Nazisti». Questo è il verdetto emesso da Charles Lane, *senior editor* della «New Republic», nei confronti di Charles Murray e Richard Herrnstein, gli autori del best seller razzista americano *The Bell Curve* che afferma l'inferiorità mentale dei neri su basi genetiche. Non si tratta di un giudizio emotivo suggerito da superficiali assonanze. Nella recensione del volume, pubblicata dalla «New York Review of Books» lo scorso dicembre, Lane mostra come tutte le «prove» addotte da Murray-Herrnstein a sostegno della loro tesi provengano da articoli apparsi sul «Mankind Quarterly», una rivista londinese sorta con la dichiarata finalità di dimostrare la fondatezza scientifica del razzismo biologico e sostenuta da associazioni razziste come la «Candour League» (fautrice dell'*apartheid* in Sudafrica), la «British Racial Preservation Society» e, soprattutto, il «Pioneer Fund», fonte di finanziamento diretta anche della ricerca di Murray-Herrnstein. E qui viene il bello.

Nei suoi sessant'anni di vita il «Pioneer Fund» si è trovato costantemente in prima linea nel promuovere la propaganda razzista negli Stati uniti attraverso il finanziamento di ricerche, pubblicazioni, convegni e istituzioni «scientifiche», a cominciare da quella «American Eugenics Society and Birthright» il cui segretario, Leon Withney, durante tutti gli anni Trenta fornì un entusiastico appoggio alla politica razziale hitleriana. A fondare il «Pioneer Fund» nel 1937, furono altre due figure di spicco del movimento eugenetico americano, Harry Laughlin e Frederick Osborn, anch'essi conquistati dal «coraggio» di Hitler e dalla sua «statura politica». Per sei anni, fino all'attacco di Pearl Harbor che determinò un *black out* negli scambi culturali tra Stati uniti e Germania nazista, l'organizzazione fu l'ambasciatore del Reich presso la comunità scientifica statunitense e l'avvocato difensore della politica razziale nazista contro le critiche nei confronti di quest'ultima, critiche che vennero intensificandosi nella seconda metà degli anni Trenta e che il «Pioneer Fund» cercò sempre di attribuire alle «calunnie» e all'«azione proditoria» della lobby ebraica.

Le connessioni d'altra parte non si interruppero definitivamente con la guerra. Pur essendo intensamente impegnati nello sforzo di cancellare ogni traccia dei propri rapporti di collaborazione con il regime nazista, il «Pioneer Fund» e l'«American Eugenics Society» diedero sin dal '45 un contributo fondamentale alla rapida reintegrazione degli scienziati (antropologi, genetisti, eugenisti, psichiatri) coinvolti nello sterminio. Tra i beneficiari del loro impegno vi furono personaggi chiave dell'intellighenzia nazista come Hans Nachtsheim, genetista di quella istituzione chiave nella ricerca e nella sperimentazione su cavie umane che fu il Kaiser Wilhelm Institut di Berlino, e il maestro di Mengele, Otmar von Verschuer, al quale il riconoscente discepolo usava inviare i risultati dei propri esperimenti condotti ad Auschwitz. Il riciclaggio di Verschuer riuscì tanto bene da consentirne nel 1951 l'elezione alla presidenza della Società tedesca di antropologia (di «eugenetica» non si parlò più dopo la guerra) e, naturalmente, la cooptazione nel Comitato editoriale del «Mankind Quarterly».

Charles Lane ha dunque ragione da vendere nell'accusare Herrnstein e Murray di muoversi in stretta continuità con il nazismo. C'è però qualcosa che Lane non dice e che sembra sfuggire anche a Furio Colombo – per solito benissimo informato sulle vicende culturali americane – che ne riprende le posizioni sulla «Repubblica» del 21 gennaio scorso. Il nazismo ispira le ottocento e rotte pagine della *Bell Curve*, ma sarebbe sbagliato pensare che esso ne costituisca l'unica fonte e che per nutrire le proprie convinzioni Murray e Herrnstein (e, alle loro spalle, gli scrittori del «Mankind Quarterly») abbiano dovuto per forza di cose rifarsi alla produzione «scientifica» del razzismo nazista. La storia è molto più lunga e complicata, ed è stata recentemente ricostruita – con grande ricchezza di materiali e lucidità – in un libro che sarebbe opportuno tradurre presto in italiano, a scopo, per dir così, preventivo (Stefan Kühl, *The Nazi Connection. Eugenics, American Racism, and German National Socialism*, Oxford University Press, New York–Oxford 1994).

Non si comprenderebbe la vicenda delle «connessioni» tra l'eugenetica statunitense e quella nazista (ispiratrice della legislazione sulla sterilizzazione coatta di malati e «criminali abituali», sull'aborto coatto e l'eutanasia, promulgata da Hitler fra il 1933 e il '35) qualora si prescindesse dalla storia dell'eugenetica a cavallo tra l'Otto e il Novecento, una storia segnata dall'incontrastata leadership degli «scienziati» americani, additati a «modello» in tutto il mondo e ispiratori, a loro volta, delle prime norme sulla sterilizzazione obbligatoria degli «inferiori» varate nel 1907 dallo Stato dell'Indiana e poi, in rapida sequenza, in California, Connecticut, Nevada, Iowa, New Jersey, Kansas, Michigan, North Dakota e Oregon. Fino alla metà degli

anni Trenta non c'è discussione su chi insegni e chi debba apprendere. Le testimonianze dell'ammirazione dei tedeschi per i maestri americani sono una dimostrazione inoppugnabile. Lo stesso fondatore dell'«igiene razziale» tedesca, Alfred Ploetz, vedeva negli Stati uniti l'avanguardia scientifica in campo eugenetico. È il 1912, e Ploetz parla, in qualità di presidente della Società internazionale di igiene razziale, al primo Congresso internazionale di eugenetica, svoltosi a Londra sotto la presidenza di Leonard Darwin (figlio di Charles). Da questo momento è una sequenza ininterrotta di celebrazioni.

L'eugenetica americana appare a Géza von Hoffmann, un eugenista austriaco che soggiorna a lungo in California per seguire i risultati dei programmi di sterilizzazione, come la realizzazione della «religione del futuro». Nell'Europa di recente sortita dal primo conflitto mondiale e ossessionata dal pericolo della «degenerazione» psicofisica delle popolazioni, le affermazioni di Theodore Roosevelt secondo cui il problema all'ordine del giorno nel mondo civile è il rischio del «suicidio razziale» dei «superiori» sono accolte con ammirata riconoscenza. L'entusiasmo degli eugenisti europei raggiunge l'apice in coincidenza dei due eventi che sanciscono l'orientamento razzista della legislazione americana in tema di immigrazione e di «igiene sociale», vale a dire l'American Immigration Restriction Act (1924), del quale lo stesso *Mein Kampf* celebra l'ispirazione razzista, e la sentenza con cui, nel 1927, la Corte suprema conferma la legittimità della sterilizzazione coatta degli «incapaci» quale indispensabile strumento di prevenzione contro il propagarsi delle tare fisiche e morali.

Per tutti gli anni Venti questa è la situazione, confermata dai cospicui flussi di denaro che attraversano l'oceano a sostegno della ricerca europea e in particolare tedesca in campo eugentico. In prima linea è la Rockefeller Foundation, che contribuisce in misura determinante all'istituzione del Kaiser Wilhelm Institut (e che non lesinerà aiuti agli eugenisti tedeschi nemmeno dopo l'ascesa al potere di Hitler). Particolarmente attiva nella esportazione del modello americano in Germania è anche la Human Betterment Foundation, ai cui materiali propagandistici si rifaranno i padri della legislazione razziale nazista, a cominciare da Herbert Linden, influente membro del Dipartimento di sanità presso il Ministero dell'interno del Reich responsabile dello sterminio di oltre centomila minorati mentali. Tutto si potrà dire ma non che pecchi di millantato credito Charles M. Goethe, presidente della Eugenics Research Association, quando, nel 1935, afferma con orgoglio la «tremenda influenza» esercitata dagli americani sull'«epocale programma» di politica razziale varato da Hitler.

Certo, come spesso avviene l'allievo superò i maestri. L'ascesa

di Hitler al potere segnò il ribaltamento delle posizioni e, come Kühl non manca di sottolineare, a partire dalla seconda metà degli anni Trenta furono i nazisti a detenere la leadership scientifica e politica in campo eugenetico. Gli eugenisti americani ne ammirarono e invidiarono la capacità di fondare il governo di una grande nazione sui principi dell'ideologia razziale, mentre loro dovevano accontentarsi di una legislazione frammentaria, neppure recepita da tutti gli Stati dell'unione. Ma, se non altro, gli americani potevano vantare il merito della primogenitura, un merito che dopo la guerra cercheranno di rinnegare in ogni modo e che tuttavia sembra riemergere con insistenza oggi dalle pagine di un libro dinanzi al quale è giustificabile l'indignazione, non certo la sorpresa.

C'è poco di nuovo nelle posizioni di Murray-Herrnstein. E c'è poco di nuovo anche nelle affermazioni contenute nel documento sottoscritto da cinquanta scienziati a sostegno degli autori della *Bell Curve* e ricordato da Franco Carlini negli articoli pubblicati dal «manifesto» lo scorso gennaio. La distinzione tra politica e scienza istituita dai firmatari (in buona misura anch'essi – a cominciare dalla sociologa Linda Gottfredson, redattrice del documento – *protégés* del «Pioneer Fund») è un classico delle strategie di difesa dell'ideologia razzista sia in Europa sia negli Stati uniti. «Siamo scienziati, interessati alla sola verità delle cose e non responsabili delle conseguenze pratiche che altri ne traggono»: peccato che a questo stesso argomento gli eugenisti americani facessero ricorso già negli anni Trenta e Quaranta, quando si trattava di perorare la causa degli «scienziati» del Reich e poi di giustificare se stessi per i rapporti intrattenuti con i dirigenti nazisti.

E qui il discorso dovrebbe cominciare, non già chiudersi. La ricostruzione offerta da Kühl non mira a suggerire l'equivalenza di responsabilità storiche incommensurabili, ma certo aiuta a diffidare degli schemi manichei (noi liberali, gli altri totalitari) così cari alla nostra buona coscienza. Aiuta in particolare a rimettere sulla strada giusta la ricerca di che cosa, nelle sue innumerevoli varianti, sia (stato) il razzismo nelle nostre società. Una ideologia volta a fondare su basi indiscutibili («naturali») le gerarchie sociali: ma non è questo un elemento chiave nell'intera vicenda della modernità? E allora quale rapporto stringe alla modernità ciò che, senza mai intenderci sul significato di questa parola, chiamiamo «fascismo»? Un discorso lungo e difficile ci attende, un discorso divenuto quanto mai urgente.

Till Bastian
Auschwitz e la «menzogna su Auschwitz». Sterminio di massa e falsificazione della storia
Bollati Boringhieri, Torino 1995

Non è certo incomprensibile la posizione di quanti ritengono che il silenzio sia l'unica risposta alle oscenità dei negazionisti. Come rispondere – e perché – a chi perde il tempo e l'anima a disquisire sul numero degli esseri umani distrutti nei campi di sterminio – sei milioni o quattro o «solamente» due? Come, e perché, rispondere a chi costruisce indagini «scientifiche» per dimostrare l'impossibilità delle camere a gas, quando ad attestarne indiscutibilmente il funzionamento pensano già, oltre ai resoconti dei superstiti e degli stessi carnefici, documenti inoppugnabili come i rapporti delle SS di Auschwitz-Birkenau custoditi presso il museo del campo? Lasciamo che i morti seppelliscano i morti.

Ma che cosa può dirsi evidente se chi ascolta non vuol sentire e chi potrebbe vedere tiene chiusi gli occhi? Negare è possibile sempre e così pure ripetere il falso, e non è affatto detto che non sia il falso a prevalere quando sia lasciato padrone del campo. I documenti e i libri non letti è come se non fossero mai esistiti. La verità è di chi parla: non detta, presto dimenticata, cessa di essere. Questo pensiero torturò Primo Levi sino all'ultimo giorno e tormentava i deportati già negli anni del loro inferno. Più dolorosa ancora dell'orrore patito era, se possibile, la paura che «gli altri» non avrebbero creduto e che presto comunque avrebbero scordato. Quando poi cominciò a profilarsi la stagione del revisionismo noltiano, si aggiunse il timore di essere considerati persino dei millantatori. Jean Améry ne scrisse poco prima di decidere, come Levi, di chiudere per sempre. «Tutto si mescolerà in un sommario "secolo della barbarie"».

Per questo, fosse solo nel ricordo delle vittime dei campi nazisti, è un dovere non tacere e ribattere puntualmente alle ignominie di chi nega la realtà dello sterminio. Per questo è un bene che un piccolo libro ripercorra ora, in cento pagine nitide, leggibili anche da chi non sappia di storia, la vicenda del più grande lager nazista, e poi smonti, uno dopo l'altro, gli argomenti dei negazionisti mostrandone tutta l'inconsistenza.

Bastian è un convinto assertore di quella che si suole chiamare la tesi «intenzionalista». Sostiene con vigore l'idea che lo sterminio degli ebrei fu il risultato di un'accurata pianificazione, le cui origini risalirebbero addirittura agli anni in cui Hitler scriveva il *Mein Kampf*. Si pone quindi agli antipodi della posizione «funzionalista» (Broszat, Mommsen) – incline a scorgere nello sterminio un effetto necessario ma mai deliberato del processo di persecuzione delle minoranze e degli oppositori del regime – e giudica senza mezzi termini «assurda» persino la posizione di quanti (Mayer, Burrin) hanno più recentemente affermato l'idea che una decisione di realizzare il genocidio vi fu, ma prese forma tardivamente – nell'autunno del 1941 – sotto l'incalzare degli eventi bellici, in particolare in conseguenza delle impreviste difficoltà incontrate dalla Wehrmacht sul fronte orientale.

Proprio l'assunzione della prospettiva intenzionalista conferisce grande rilievo, agli occhi di Bastian, alla questione dei *motivi* dello sterminio, la soluzione della quale egli considera decisiva ai fini della prevenzione di nuovi orrori simili a quelli verificatisi nei campi. Ci sarebbe da discutere a lungo su questa impostazione, sulla rilevanza delle motivazioni soggettive nell'economia dei processi storici, sulla plausibilità di una spiegazione «psicosociologica» che chiama in causa il male radicale insito nell'uomo, e sulla stessa speranza che conoscenza e memoria del passato valgano a scongiurare il ripetersi, sotto mutate forme, di violenze immani. Resta comunque intatta la solidità del quadro che Bastian disegna del contesto nel quale – con l'attiva collaborazione del sistema industriale tedesco – sorse e si sviluppò l'universo concentrazionario nazista, sino al suo compimento in quello che ne costituisce l'eponimo assoluto.

Soprattutto rimangono il forte impatto della sintesi e la lucidità degli argomenti presentati nella seconda parte del libro, dedicata alla confutazione dei negazionisti. Molto spazio è dedicato – come nell'altra recente replica antinegazionista ad opera di Jean-Claude Pressac – a quel «Rapporto Leuchter» tanto celebrato da Faurisson e Irving per la sua scientificità e qui esemplarmente ridicolizzato per le imprecisioni, le omissioni, gli errori di fatto, a cominciare dal problema della temperatura necessaria perché il Zyklon B si liberasse allo stato gassoso nelle camere. Lo smantellamento della posizione negazionista è così radicale che si stenta a comprendere come quest'ultima possa aver goduto di un qualche credito e come, d'altra parte, possa goderne ancora.

Bastian dà una risposta anche a quest'ultimo interrogativo, che sta poi alla base della sua decisione di scrivere su Auschwitz. Ripetere ossessivamente una tesi può servire a conferirle credibilità indipendentemente dalla sua fondatezza. Non c'è assurdità che si scredi-

ti da sé, né menzogna che non possa, in assenza di contraddittori, guadagnare egemonia e prestigio. Tanto più che la storia di uno sterminio realizzato con burocratica, impassibile metodicità nel cuore della civile Europa rischia di impedire la pacificazione delle coscienze e l'identificazione armonica con la vicenda delle nazioni e delle società. Non è facile conservarsi sereni se si è costretti a intravvedere il fumo dei forni crematori dietro il nome sonante della propria autovettura o della marca delle pellicole che immortalano i momenti più dolci della vita.

Quanto più facile sarebbe un armistizio con questo passato ingombrante! Bastian lo impedisce. Riprende il discorso cominciato dai reduci dei campi e caparbiamente tessuto, infinite volte, da coloro che non intendono disperderne il ricordo. Sarebbe bello che il suo piccolo libro facesse il giro delle nostre scuole.

Ilvo Diamanti
Il male del Nord. Lega, localismo, secessione
Donzelli, Roma 1996

Tra gli studiosi della Lega Ilvo Diamanti non ha bisogno di presentazione. Sociologo politico, autore di una delle analisi più solide e documentate del movimento leghista (*La Lega. Geografia, storia e sociologia di un nuovo soggetto politico*, Donzelli 1993 e 1995), da poco ha mandato in libreria un piccolo saggio, scritto – tiene a precisare – innanzitutto per se stesso, ma con l'augurio che possa essere utile ad altri, osservatori e attori della scena politica italiana. L'augurio non sembra fuori luogo: queste rapide pagine costituiscono in effetti un prezioso contributo alla discussione su un tema a lungo sottovalutato anche (dovremmo dire soprattutto) dalla sinistra.

Il ragionamento è lucido. Diamanti scandisce in due grandi fasi la vita della Lega. Dopo un primo periodo (1987-94) caratterizzato dal tentativo di imporsi come «partito del Nord» sulla scena nazionale (disputando ai partiti tradizionali il primato per il governo del paese), il movimento di Bossi pare a Diamanti avere riconvertito la propria azione su un terreno localistico. Il fallimento della strategia nazionale è in questo senso considerato responsabile dello sviluppo secessionista della Lega, connesso alle mitologie padane e alla radicalizzazione del tema identitario. Qui si sviluppa, secondo Diamanti, un paradosso che cela, a sua volta, una grande insidia.

Il paradosso consiste nel fatto che proprio la caratterizzazione localistica, mentre da una parte costringe la Lega a cercare di rappresentare tutto il nord del paese, dall'altra la spinge a una semplificazione incompatibile con la complessità sociale e politica della realtà di cui vorrebbe assumere la rappresentanza. La parola d'ordine della secessione come, più in generale, la mitologia della Padania non si accordano con la molteplicità delle istanze emergenti dalle regioni che il movimento di Bossi mira a unificare sotto la propria egemonia. In tale contesto Diamanti legge lo scarto tra un radicamento forte nelle aree pedemontane (il «profondo» nord-est delle province di Pordenone, Belluno, Treviso e Vicenza, fino a Sondrio, Brescia e Bergamo) e la scarsissima presa nelle aree metropolitane e proprio in quella bassa che i miti padani vorrebbero già conquistata (anzi, per

natura vocata) al progetto bossiano. In questo senso la prognosi non sembra favorevole. Il futuro della Lega appare «disseminato da punti critici»: se la rivendicazione secessionista «riesce ancora a rispecchiare le tensioni e le domande del localismo», essa d'altra parte «non offre risposta e identità alle tematiche dello sviluppo e del cambiamento sociale delle altre aree del Nord».

E tuttavia in questa inadeguatezza si cela un pericolo che Diamanti pone in rilievo con forza. Non si tratta soltanto della capacità che la Lega dimostra di conservare e anzi estendere il proprio seguito presso i giovani (il 27% del suo elettorato) e i ceti popolari (operai, autonomi e lavoratori dipendenti). La questione più seria riguarda piuttosto l'assenza di qualsiasi risposta alle domande che per prima la Lega ha saputo cogliere e veicolare, per quanto in modo rozzo e inadeguato. Ai problemi e alle tensioni che hanno indotto tanti in questi anni a parlare di una «questione settentrionale» nessun altro soggetto politico si è dimostrato in grado di far fronte. E non si tratta – questo è il punto – soltanto di questioni economiche o politiche, né del deficit di efficienza amministrativa dello Stato. Se le cose stessero in questi termini, se il problema si riducesse, per così dire, ai suoi soli termini materiali, allora si avrebbe ragione a ritenere sufficiente un processo di riforma nel senso del decentramento e dell'aumento dell'autonomia degli enti locali. Ma il tema è ben più complesso.

Lasciamo la parola a Diamanti: «non si è compreso che la politica non è solo *policy*, fatta di "politiche": di soluzioni, interventi, riforme. È altresì *politics*. Si alimenta di credenze, valori, modelli e luoghi di coinvolgimento, di integrazione». Questo è il campo che, a dispetto della propria rozzezza (e forse proprio in virtù di essa), la Lega ha saputo battere, e che gli altri soggetti politici invece disertano e anzi mostrano di ignorare. Economicismo, scarsa memoria, incomprensione del tema ideologico, avversione, forse, per quella spinosa faccenda che va sotto il nome di «questione nazionale» – le ragioni possono essere tante: il risultato è comunque l'incapacità di colmare il vuoto politico, morale e culturale che affligge proprio la parte più sviluppata del paese.

Questo è il «male del nord» di cui questo libro ci parla. Per segnalare la gravità del problema – che nemmeno l'eventuale scomparsa del movimento di Bossi basterebbe a risolvere – Diamanti evoca la concreta possibilità di un «leghismo senza Lega». Non nasconde di considerarla un'ipotesi inquietante: «al di là della Lega» potrebbero attenderci «fonti di inquietudine sociale» ancor più devastanti perché «rappresentate da soggetti politici magari più credibili e, per questo, più insidiosi della Lega; o, al contrario, perché prive di canali di raffigurazione e di espressione». Come dire che al

peggio non c'è fine: soprattutto quando è un'intera classe dirigente a mostrarsi incapace di decifrare il profilo «intellettuale e morale» della crisi che scuote un paese.

Henri-Baptiste Grégoire
La rigenerazione degli ebrei
a cura di Maria Grazia Meriggi
Editori Riuniti, Roma 2000

Una testimonianza del lento respiro della storia: questo è il *Saggio sulla rigenerazione fisica, morale e politica degli ebrei* dell'*abbé* Grégoire, pubblicato dagli Editori Riuniti per le competenti e appassionate cure di Maria Grazia Meriggi. Composto nel 1787, il testo vide la luce l'anno successivo, ma pare scritto ai nostri giorni, in questa Europa sfidata dall'arrivo di masse di migranti. Nei decenni che precedono la rivoluzione, la Francia illuminata affronta il problema dei «grandi gruppi devianti» (protestanti, ebrei e neri). La questione ebraica si impone verso la fine degli anni Settanta, allorché un giovane avvocato, Pierre-Louis Lacretelle, lancia la parola d'ordine della «rigenerazione» degli ebrei. «Il vero problema di questa controversia consiste nel sapere se gli ebrei sono esseri umani». Persuaso che lo siano e che i loro vizi (la loro «degenerazione») siano conseguenza della «situazione» in cui gli ebrei sono costretti a vivere nelle società europee, Lacretelle invoca un'opera di rieducazione, capace di emendare i cuori semiti dalla «nera abitudine al raggiro e all'usura». La partita è ormai aperta. All'inizio degli anni Ottanta, Luigi XVI appare intenzionato a seguire l'esempio del cognato, Giuseppe II d'Austria, che nel 1783 promulga un editto di tolleranza nei confronti degli ebrei residenti nell'impero. Consulta Malesherbes e, per suo tramite, lo stesso Lacretelle. La risposta è emblematica: un editto è indispensabile, ma non di agevole definizione, poiché gli ebrei costituiscono un *imperium in imperiis*: uno Stato a sé, disperso nei vari Stati, una «nazione straniera», indisponibile a mescolarsi con le nazioni nel cui seno vive. E qui la matassa si aggroviglia: tollerare o integrare, e quindi, in qualche misura, *degiudaizzare*? Assimilare, omologare o invece espellere?

Su questo sfondo nel 1785 l'Accademia di Metz bandisce un concorso sul tema: «Ci sono dei mezzi per rendere gli ebrei più felici e più utili in Francia?». Tra i dieci elaborati pervenuti, la giuria ne premia *ex æquo* tre, tra cui quello di Henri-Baptiste Grégoire, gian-

senista, curato di Embermesnil, un piccolo villaggio della diocesi di Metz, perla della Lorena. Chi è Grégoire? Benché abbia già vinto un altro concorso accademico (nel 1773 l'Accademia di Nancy ha premiato il suo *Éloge de la Poésie*), è ancora pressoché sconosciuto. Il prossimo futuro ha tuttavia in serbo per lui grandi sorprese. Deputato del clero agli Stati generali (dove darà prova di radicalismo politico e di laicità battendosi per l'adesione del basso clero al terzo stato, per la costituzione civile del clero e per il giuramento di fedeltà dei sacerdoti alla legge e alla costituzione), figurerà tra i protagonisti della rivoluzione: eletto presidente dell'Assemblea nazionale durante la presa della Bastiglia e nel gennaio '91, stenderà personalmente il testo con cui la Legislativa proclamerà la fine della monarchia. Sempre in prima fila a difesa dei diseredati, sarà tra i protagonisti del movimento abolizionista e alla testa dello schieramento favorevole all'integrazione degli ebrei. Nel fatidico 1789 darà alle stampe una *Memoria a favore delle persone di colore e sangue misto* (per tutta risposta coloni e padroni di schiavi apriranno una sottoscrizione nel tentativo di farlo assassinare) e una *Mozione a favore degli ebrei*, chiedendo la fine delle violenze antisemite in Alsazia. Quando, sotto la sua presidenza, l'Assemblea decreterà la concessione della cittadinanza agli ebrei di Francia (27 settembre 1791), non si conteranno le sinagoghe in cui si pregherà per lui.

Il *Saggio* che Grégoire invia all'Accademia di Metz non contraddice queste posizioni generose e progressive. La tesi principale è quella di Lacretelle: gli ebrei hanno certo delle colpe (non si integrano nella comunità nazionale e sono dediti ad attività dannose, in primo luogo all'usura), ma tali colpe sono il risultato di una lunga storia di discriminazioni: «dai tempi della presa di Gerusalemme», scrive Grégoire, «vi sono state ben poche contrade dalle quali non siano stati successivamente scacciati, richiamati, scacciati di nuovo, saccheggiati, massacrati o bruciati». In sostanza, «i torti degli ebrei, le loro sventure accusano il nostro comportamento nei loro confronti», le umiliazioni che abbiamo loro imposte («i loro privilegi erano soltanto concessioni momentanee che davano loro il diritto di non essere considerati bestie da soma», esseri inferiori, unirsi con i quali era ritenuto «delitto contro natura») e, soprattutto, l'esclusione dalla proprietà fondiaria, che li ha costretti a dedicarsi ad attività mercantili e finanziarie, oltre che a sentirsi «uomini senza patria». «La tendenza degli ebrei all'usura è un risultato della loro infelice posizione nei vari paesi»: se questo è vero, conclude Grégoire, sarebbe stolto e iniquo perseverare nella discriminazione, dato che «qualsiasi popolo posto nelle stesse circostanze degli ebrei, e vessato dalla miseria che quasi impone dei delitti, finirebbe per assomigliare loro».

Tutto bene. Ma se ci si fermasse qui, tutto sarebbe altresì troppo semplice, e forse anche poco interessante. Il punto è che, se questa è la tesi fondamentale dell'intervento di Grégoire, non si può certo dire che sia argomentata con coerenza. Meriggi sottolinea che il carattere essenziale di queste pagine è l'ambiguità, e non si saprebbe darle torto. Grégoire non è libero dai pregiudizi antisemiti diffusi nella Francia dell'*ancien régime* e che (Meriggi lo documenta ampiamente, sulla scia degli studi di David Feuerwerker, nell'introduzione al volume e in un altro bel saggio, apparso di recente sulla «Rassegna mensile di Israel») impregnano anche tante pagine dei *cahiers de doléances* che istruiscono la discussione degli Stati generali alla vigilia della rivoluzione. Non si tratta tanto del disprezzo della religione ebraica, da Grégoire abbassata a pura superstizione, a una raccolta di «menzogne» e di «fantasticherie peggiori dell'ignoranza». Su simili giudizi pesa il generico anatema volterriano all'indirizzo delle credenze religiose d'ogni sorta. A colpirci è piuttosto l'idea – frontalmente contrastante alla deduzione storico-sociale delle attitudini ebraiche – secondo cui alla base dei comportamenti degli ebrei (delle loro attività e forme di vita: delle loro «sorde manovre» e dei loro «intrighi») vi siano tratti caratteriali che Grégoire sembra riferire alla *natura* degli ebrei, a una «essenza» che traluce dallo «sguardo falso e sinistro», dal «genio calcolatore», da una «intelligenza capace di vedere i potenziali profitti alla prima occhiata». Non bastassse, tali caratteristiche morali si radicano nei connotati fisici di una «razza degenerata». Grégoire riprende Lavater (parla del «naso aquilino» e degli «occhi infossati» quali segni di precise «conseguenze morali»), e non esclude la possibilità di attribuire agli ebrei «temperamenti effeminati», alle loro donne una spiccata tendenza a «contrarre la gonorrea», all'intera stirpe «una serie di malattie ereditarie». In questo contesto (che ha indotto taluni a coniare la bizzarra categoria di «antisemitismo benigno»), anche la questione dell'usura cambia volto. Grégoire non esita a far proprie dicerie antisemite (l'idea, del tutto mitica, che «gli ebrei numerosissimi in Alsazia vi hanno moltiplicato anche le attività usurarie e hanno ridotto molti cristiani alla mendicità») e chiama gli ebrei «vipere», compiange l'«onesto zappatore rovinato dagli ebrei» e giunge a ritenere l'usura un vizio «troppo radicato nel popolo ebraico» perché ci si possa illudere sul conto di una sua rapida estirpazione.

In una parola, «il carattere fisico e morale» degli ebrei è «deturpato»: da ciò derivano «il pericolo insito nel tollerarli quali sono» e la necessità di operare a fondo e con tenacia affinché essi vengano «rigenerati nel fisico come nel morale». Difficile arginare lo sconcerto. L'alfiere dell'emancipazione si rivela vittima e propagato-

re dei più velenosi pregiudizi. Si capisce che sulla posizione di Grégoire la storiografia stenti a raggiungere un accordo. Come risolvere contraddizioni tanto sconcertanti? Forse riformulando la questione: decidendo una volta per tutte di accostarsi al passato senza il bisturi del moralista, sforzandosi – grazie anche alle lucide pagine della curatrice – di decifrare il senso delle cose *nelle contraddizioni* (il cui peso, diceva il filosofo, va sostenuto, non precipitosamente rigettato). Contraddizioni: nella prospettiva dei cristiani, in primo luogo. Sullo sfondo dei processi di modernizzazione, ai loro occhi (agli occhi anche dei più aperti, come un Lacretelle o un Grégoire), gli ebrei incarnano l'astratto, lo spirito della trasformazione, dello sradicamento, del nomadismo. Questo è il nòcciolo della questione dell'usura, e qui si radicano le mitologie dei complotti, per le quali non c'è da attendere sino ai *Protocolli* o alla dietrologia di un Barruel, se è vero che già alla vigilia della rivoluzione Mercier sente il bisogno di aggiungere all'*Année* pagine in cui gli ebrei sono definiti malefico «fermento» e si attribuisce loro il progetto di consegnare il «globo» ai soli «credenti di Mosè». Di qui il cementarsi di un blocco antisemita sanfedista-reazionario che salda nobili, alto clero e contadini sullo sfondo del conflitto città/campagna (dove la città è vista come luogo di modernità, dunque di corruzione morale, di consumo parassitario, di sovversivismo). Che in parte Grégoire faccia propria questa posizione (ad onta della propria decisa milizia rivoluzionaria) emerge con evidenza in una pagina dell'*Essai* che descrive l'ebreo come il vero *genio della modernità*. Gli ebrei inventano le lettere di cambio e le assicurazioni e così «fanno fiorire il commercio in ogni angolo del globo. Ma questo rilevante vantaggio comporta un inconveniente: il negoziante, diventato abitante dell'universo grazie alla facilità di trasferire la sua fortuna, che sta tutta nei suo portafoglio, ben raramente è uno zelante patriota». In questo quadro si capisce non solo la forma della contromisura (Grégoire si allinea alla tesi "ruralista" di quanti ritengono necessario distogliere gli ebrei dalle attività finanziarie e mercantili e costringerli all'agricoltura, nella convinzione che «le loro mani indurite dal lavoro avvantaggeranno la società nel suo complesso»), ma anche, a monte, la rappresentazione a dir poco ambigua di un minoranza (una «nazione») che non si intende espellere, ma che non si ritiene nemmeno possibile accogliere senza imporle dure condizioni.

Contraddizioni, in secondo luogo, nella prospettiva degli stessi ebrei. Ambivalente è in se stessa l'idea dell'assimilazione, che da un lato porta con sé il dono della cittadinanza, dall'altro la violenza dell'omologazione. Nella Francia rivoluzionaria questa dialettica si radicalizza, nella convinzione "rousseauiana" che ogni «corpo inter-

medio» rappresenti una minaccia per l'integrità del popolo sovrano. L'idea della cittadinanza si declina in chiave radicalmente fusionale, come dissoluzione di ogni peculiarità. La posizione di Mirabeau è a questo riguardo emblematica. «Bisogna rifiutare tutto agli ebrei come nazione, accordare loro tutto come individui». Nelle parole di Grégoire, l'idea è che occorra «fondere» gli ebrei (e ogni altra minoranza: come gli ebrei i fiamminghi, gli occitani, i bretoni) «nella massa nazionale», omogeneizzare le «usanze», «annientare» dialetti e gerghi. Il punto è che questa stessa prospettiva pervade gran parte degli ebrei (non certo il solo Marx!), la cui reazione alle proposte della dirigenza rivoluzionaria (il decreto del '91 dispone la soppressione delle comunità) oscilla tra l'entusiasmo per l'integrazione e la trepidazione per l'identità minacciata. Nel gennaio del 1790 una *Petizione degli ebrei residenti in Francia* si fa interprete del primo sentimento. «In Francia non ci sono ebrei. In Francia non si sono più cattolici, né protestanti, né anabattisti o ebrei o settari di ogni specie: ci sono solo francesi». Ed è un fatto (Meriggi lo rammenta) che, ancora all'indomani dell'*affaire* Dreyfus, Maurice Bloch scriverà che con la rivoluzione sono giunti «i tempi del Messia».

E Grégoire? È nel vortice, protagonista e testimone ad un tempo di un processo vertiginoso come ogni transizione, quando per forza di cose si ridefiniscono identità e confini. In questo senso le sue pagine ci parlano con sorprendente freschezza, e parlano *di noi*. Per un verso mostrano, è vero, che essere rivoluzionari e universalisti non basta perché le proprie vedute si liberino di ogni angustia particolaristica e di ogni pregiudizio (primo fra tutti quello di essere giudici dell'altrui purezza e civiltà). Per l'altro verso tuttavia rivelano che una scelta di campo a favore o contro l'inclusione dello «straniero» è, sempre, possibile e fa la differenza. Decide – ieri come oggi – tra quanti (pur con tutti i limiti della propria azione e visuale) si battono per l'emancipazione dei subalterni e chi invece sulla loro discriminazione costruisce la propria fortuna.

Parte prima

Il primo capitolo è apparso su «I viaggi di Erodoto», XIII (1999) 37, alle pp. 39-49; il secondo costituisce il saggio introduttivo del volume *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, a cura di Alberto Burgio, il Mulino, Bologna 1999, 2000²; il terzo è stato pubblicato in «marxismo oggi», X (1997), n.s., 1, alle pp. 71-95.

Parte seconda

Il quarto capitolo, inedito, è il testo della relazione presentata al convegno internazionale «Europa» svoltosi a Napoli dal 4 al 10 settembre 1993 per iniziativa dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici; il quinto e il sesto sono apparsi sul «manifesto», rispettivamente il 3 novembre 1992 e l'1 aprile 1994; il settimo è stato pubblicato, con il titolo *Note sul razzismo della Lega nord*, nel volume *Ethnos e Demos. Dal leghismo al neopopulismo*, a cura di Aldo Bonomi e Pier Paolo Poggio (Mimesis, Milano 1995, pp. 215-26); l'ottavo è apparso sul «manifesto» del 21 maggio 1997; il nono, inedito, è il testo della relazione svolta in occasione di un seminario di studi sul tema «Uso pubblico della storia, costruzione delle identità collettive e nazionalismi nella realtà balcanica», promosso dall'Assemblea degli studenti di storia del Dipartimento di Discipline storiche dell'Università di Bologna (Bologna, 9 giugno 1999); il decimo e l'undicesimo sono apparsi sul «manifesto» del 15 maggio 1999 (numero speciale sulla guerra del Kosovo) e dell'1 marzo 2000.

Parte terza

Tra senso comune e teoria è stato pubblicato in *Radici e frontiere. Ricerche su razzismi e nazionalismi*, a cura di Alberto Burgio (numero monografico di «Marx centouno», VIII [1993] 13 n.s.), pp. 191-201; *Giudizi di valore in nome di una patria nazista* è apparso su «il manifesto» del 27 luglio 1990; *L'utopia razzista nella logica di classe*,

su «il manifesto» del 4 dicembre 1992; *Il colore nero dalla maledizione di Cam allo schiavismo*, su «il manifesto» del 26 febbraio 1993; *Lotta di classe in America tra ebrei russi e tedeschi*, su «il manifesto» del 16 aprile 1993; *Razzismo inconfessato*, su «l'Indice dei libri del mese», x (1993), 9, p. 43; *Conflitti sociali in chiave naturalistica*, su «il manifesto» del 28 ottobre 1993; *Non sanno cosa sono, ma sono*, su «l'Indice dei libri del mese», XI (1994), 4, p. 35; *Un presidente Usa illuminista, ma anche razzista*, su «il manifesto» del 28 luglio 1994; *La via autarchica al razzismo di Stato*, su «il manifesto» del 26 ottobre 1994; *Le radici americane dell'eugenetica nazista*, su «il manifesto» dell' 8 febbraio 1995; *Lo sterminio senza Storia*, su «il manifesto» del 29 novembre 1995; *I volti della questione settentrionale*, su «Liberazione» del 20 dicembre 1996; *Ebrei di Francia nell'era dei Lumi*, su «il manifesto» dell'11 febbraio 2001.

In questo volume l'autore sviluppa e mette alla prova il modello teorico già elaborato nel saggio *L'invenzione delle razze*, che individua il dispositivo fondamentale del razzismo nella traduzione in chiave naturalistica delle identità storiche, ricostruendone lo sviluppo nel corso degli ultimi secoli. Attraverso questo modello, vengono letti e interpretati episodi, processi e figure della storia recente, delle idee correnti e dell'attualità politica: dal problema dell'immigrazione ai più recenti conflitti armati (soprattutto la vicenda jugoslava), alla fisionomia ideologica e politica di partiti e movimenti nazionalisti, localisti e xenofobi in Italia e in Europa.
L'ultima sezione del libro offre, attraverso l'analisi di una vasta serie di testi e di autori, una bibliografia ragionata per approfondire la conoscenza delle ideologie razziste e della loro storia.

Alberto Burgio insegna Storia della filosofia moderna all'Università di Bologna. Da molti anni studia il problema del razzismo e sull'argomento ha curato: *Radici e frontiere. Ricerche su razzismi e nazionalismi* (Milano 1993); in collaboraborazione con Luciano Casali *Studi sul razzismo italiano* (Bologna 1996); *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945* (Bologna 200). Per i nostri tipi ha pubblicato *L'invenzione delle razze, Studi su razzismo e revisionismo storico* (1998). Tra i suoi ultimi lavori: *Modernità e conflitto* (Roma 1999).

L.30.000
Euro 15,49